

# Ihminen Alexandre Kojèven filosofiassa

Tutkielma historiallisesta ja historian jälkeisestä ihmisyydestä

Sirja Maria Silvennoinen

Helsingin yliopisto  
Valtiotieteellinen tiedekunta  
Käytännöllinen filosofia  
Pro gradu-tutkielma  
Huhtikuu 2016



HELSINGIN YLIOPISTO  
HELSINGFORS UNIVERSITET  
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Facult Valtiotieteellinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Politiikan ja talouden tutkimuksen laitos	
Tekijä – Författare – Author <u>Sirja</u> Maria Silvennoinen			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Ihminen Alexandre Kojèven filosofiassa – Tutkielma historiallisesta ja historian jälkeisestä ihmisyydestä			
Oppiaine – Läroämne – Subject Käytännöllinen filosofia			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu-tutkielma		Aika – Datum – Month and year Huhtikuu 2016	
		Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 73	

#### Tiivistelmä–Referat–Abstract

Alexandre Kojèven (1902-1968) ajattelun filosofisen pohjan muodostaa G.W.F Hegelin Hengen fenomenologiassa esitetty historian filosofia, joka yhdistyy vaikutteisiin niin Karl Marxilta, Martin Heideggeriltä kuin Friedrich Nietzscheiltäkin. Hegelistä poiketen Kojèven historian filosofian keskiössä on ihminen. Kojève kutsuu näkemystään historian rakentumisesta fenomenologiseksi antropologiaksi: ihmisen halu tunnustukseen, toiminta ja minuuden kehittyminen ovat suorassa yhteydessä historialliseen kehitykseen. Ilman ihmisyyttä ei Kojèven katsannossa ole historiaa. Ihmisen tunnustuksen halu ja tästä johtuva negatiivinen, dialektinen toiminta kuljettavat historiaa ja ihmisen itseymmärrystä eteenpäin.

Kojèven näkemys ihmisestä määrittäytty erona historiattomaan, muuttumattomaan ja eläimelliseen luontoon. Tunnustuksen halu ja siitä syntyvä historiallinen toiminta mahdollistavat ihmisen vapauden ja avoimuuden. Kojèven filosofiassa ihminen ei ole määrätty. Hän on tulevaisuuteen suuntautuva tyhjyys, joka etsii negatiivisen toimintansa kautta partikulaarisuutensa tunnustusta.

Ajatus historian lopusta toimii Kojèven filosofian sisällä käsitteellisenä paradigmana tarkastella kaikkea historian loppua edeltänyttä totuudenmukaisesti. Historian loppu on historiallisten hierarkioiden, toiseuden ja erojen loppu. Toteutuessaan se mahdollistaa kokonaan tasa-arvoisen yhteiskunnan, jossa inhimillinen toive tasa-arvoisesta tunnustuksesta täyttyy. Kojèven tulkinnassa inhimillistä historiaa ja ihmisyyttä voidaan kokonaisuudessaan analysoida vasta niiden päätyttyä.

Tämä työ käsittelee Kojèven käsitystä ihmisyydestä historiallisessa ja posthistoriallisessa kontekstissa. Työn tavoitteena on määritellä mitä historiallinen ihmisuus Kojèvelle on ja mitä ihmisyydelle tapahtuu historian lopun kontekstissa inhimillistävän halun ja toiminnan lakatessa. Kysymykset ihmisen halusta tunnustukseen, historiallisesta toiminnasta ja historian lopusta kietoutuvat yhteen. Tutkimusta täydentävät Georges Bataillen (1897-1962) ja Francis Fukuyaman (1952-) näkemykset kojèvelaisesta historian lopusta ja ihmisyydestä. Lähdekirjallisuus muodostuu edellä mainittujen filosofien teoksista, kommentaareista sekä työn aihealueiden kannalta keskeisistä teemoista kirjoitetuista artikkeleista sekä teoksista.

Kojèvelle historian loppu on inhimillisen halun täyttymys eli ihmisyyden täydellistymä. Samalla se on kuitenkin historiallisen ihmisen kuolema. Historiallinen, haluava, aktiivinen ja tulevaisuuteen avoin ihminen katoaa, koska historian lopun maailma on täydellisen tyydyttävä ja ristiriidaton. Historian lopussa Kojèven ihminen säilyttää inhimillisyytensä ja eroaa eläimellisyydestä vain toisintamalla historiallista ihmisyyttään esimerkiksi traditioiden kautta. Kojèven filosofiassa historia tai historiallinen ihmisuus eivät voi toisintua tismalleen samanlaisina. On siis mahdotonta palata historiallisessa ajassa taaksepäin tai alkuun. Kojève ei kuitenkaan koskaan sano historian tai ihmisyyden olevan ainutkertaista. Historian lopussa jatko on määrittelemätön. Näin ollen historiallisen ihmisyyden loppu on välttämättä myös avaus jollekin aiemmin määrittelemättömälle käsitykselle ihmisyydestä.

Avainsanat – Nyckelord – Keywords  
Alexandre Kojève, historian loppu, ihmisuus, halu, negaatio

## Sisällys

<b>1. Johdanto.....</b>	<b>1</b>
<b>2. Ihmisen historiallisuus.....</b>	<b>11</b>
2.1 Halun halu.....	13
2.2 Taistelu tunnustuksesta.....	16
2.3 Historiallinen ihminen: herra ja orja .....	19
<b>3. Inhimillistyminen historiassa .....</b>	<b>21</b>
3.1 Kuoleman kohtaamisen merkitys itsetietoisuuden synnyssä .....	23
3.2 Orjan työ .....	25
3.3 Uskonnollinen ihminen .....	27
3.4 Onneton tietoisuus.....	30
<b>4. Historian loppu .....</b>	<b>31</b>
4.1 Valtio.....	33
4.2 Posthistoriallinen ihminen .....	36
4.3 Amerikkalainen ja japanilainen ihmisyyt .....	41
<b>5. Negaation uudelleenarviointi: Bataillen kritiikki.....</b>	<b>47</b>
5.1 Negaation ylijäämä .....	49
5.2 Suvereeni tuhlaus.....	52
5.3 Negaatio ilman työtä ja tarpeeton negatiivisuus.....	55
<b>6. Halun ja ihmisyyden uudelleen arviointi: Fukuyaman kritiikki.....</b>	<b>57</b>
6.1 Liberaali demokratia .....	60
6.2 Halun uudelleen arviointi.....	61
<b>7. Halun, toiminnan ja tunnustuksen ihminen .....</b>	<b>67</b>
<b>Lähteet .....</b>	<b>71</b>

## 1. Johdanto

Alexandre Kojève (1902-1968) oli Ranskaan Venäjältä emigroitunut filosofi, joka piti kuuluisat luentonsa G.W. F Hegelin teoksesta *Hengen fenomenologia* Pariisissa École des Hautes Étudessa vuosina 1933–1939. Nämä luennot eräs Kojèven oppilaista, Raymond Queneau, kokosi teokseksi *Introduction à la Lecture de Hegel* (1947), joka on Kojèven pääteos. Teos toimi teemoiltaan – halu tunnustukseen, toiseus ja historian loppu – suurena vaikuttajana koko ranskalaiseen 1900-luvun filosofiaan.

Kuuluisilla luennoilla istuivat esimerkiksi Maurice Merleau-Ponty, André Breton ja Georges Lacan. Vincent Descombes (1989 9-10) huomauttaakin Kojèven luentoja seuranneesta ”ranskalaisen filosofian hegeliläisestä käänteestä”, jolle ominaisia piirteitä olivat kääntyminen uuskantilaisuutta vastaan, uusi kiinnostus marxismiin sekä dialektiikan ja negaation ylistys. Kojèven esille nostamia hegeliläisiä teemoja kehittivät eteenpäin erityisesti Georges Bataille, Jaques Derrida ja Jean-Paul Sartre. Heinämäki (2012, 123) kirjoittaa: ”Se Hegel, josta ranskalaisfilosofit innoittuivat, josta he myöhemmin yrittivät päästä eroon ja joka tuli Ranskassa myös laajemmin tunnetuksi, oli pitkälti Kojèven luomus.”

Kojèven Hegel-tulkinta sekoittaa vaikutteita niin Karl Marxilta, Martin Heideggeriltä kuin Friedrich Nietzschekin. Kojèven filosofiassa on näkyviä viittauksia *Daseinin* temporaalisuuden, viimeisen ihmisen ja työläisen emansipaation teemoihin.

Kojèven ajattelun filosofisen pohjan muodostaa hegeliläinen, Hengen fenomenologiassa esitetty historian filosofia. Yhdessä Kojèven julkaistut teokset, esseet ja säilynyt kirjeenvaihto Leo Straussin ja Carl Schmittin kanssa muodostavat kuitenkin uniikin filosofisen kokonaisuuden. Kuten Judith Butler (1999, 63-64) kirjoittaa, voidaan Kojèven Hegeliä käsitteleviä tekstejä tarkastella niin kommentaareina kuin originaaleina filosofisina töinä.

Ajatus historian lopusta muodostuu Kojèvea tutkittaessa keskeiseksi paradigmaksi tarkastella siihen liittyviä teemoja, kuten ihmisyyttä, halua ja historiallisuutta. Kojèven käsitykset ihmisyydestä ja historiasta kiteytyvät historian lopun ajatuksen ympärille. Historian loppu on Kojèvelle ensisijaisesti hypoteettinen rakennelma, abstraktio, josta käsin kaikkea sitä ennen tapahtunutta ja ollutta voidaan tarkastella. Tämä tarkoittaa, että esimerkiksi ihmisyyden tai historian analysoiminen kokonaisuudessaan mahdollistuu vasta historian lopun kontekstista käsin. Taustalla Kojèvellä on hegeliläinen ajatus historian dialektiikan luonteesta, jonka mukaan kaikkea tapahtunutta voidaan totuudenmukaisesti analysoida vasta tapahtumien jälkeen.

Kojèvellä esiintynyt ajatus historian lopusta voidaan liittää osaksi postmodernia endism-keskustelua, johon osallistuivat esimerkiksi Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard ja Jacques Derrida. (Sim 1999, 8.) Derrida (1994, 16) on kutsunut tätä erityisesti 1950-luvulla filosofiassa käytyä lopun-teemojen keskustelua ”apokalyptiseksi sävyksi filosofiassa”. Keskustelun aihealueiden taustalla olivat Hegelin, Marxin, Nietzschen ja Heideggerin filosofiat joiden manttelinperijöitä ja kiteyttäjiä Kojève ja tämän seuraajat lopulta olivat.

Keskeisimmät erot Hegelin ja Kojèven välillä ilmenevät historian ja historiallisen toimijuuden ymmärtämisessä. Kojèven näkemyksen mukaan historia muotoutuu ihmisen, ei hegeliläisen persoonattoman hengen, *Geistin*, toiminnan seurauksena. Kojèven historian filosofiaa voidaan kokonaisuudessaan tarkastella ihmisyyden käsitteen kautta, sillä ilman ihmistä ei ole historiaa. Ihminen, ihmisen halu ja toiminta ovat kojèvelaisen historian filosofian keskiössä. Käsitykset ihmisyydestä historian keskeisenä toimijana, Kojèven muotoilema inhimillisen *halun halun*-käsite ja hegeliläisen ontologisen monismin korvaaminen dualismilla, muodostuvat tärkeimmiksi eroiksi Kojèven ja Hegelin välillä.

Mentorinsa Alexandre Koyren tavoin Kojève lukee Hengen fenomenologiaa antropologisesti eli inhimillisen itsetiedostuksen esityksenä. Hengen fenomenologian neljäs, ihmisyyden muotoutumista herran ja palvelijan dialektiikan kautta käsittelevä luku, nousee Kojèven tulkinnan keskiöön. Kojève esittää historian prosessimaisena tapahtumien sarjana, jonka lähtökohtana herran ja orjan dialektiikka toimii.

Hegelille historia oli hengen (Geist) kehitysprosessia kohti absoluuttista itsetiedostusta. Tämä virheistä oppimisen kautta kulkeva dialektinen kehitys ilmenee maailmassa ristiriitojen kautta etenevinä historiallisina tapahtumina. Persoonattoman, transsendentin hengen sijaan Kojèven tulkinnassa ihmisen negatiivinen toiminta, negeeraus (*négativité-négatrice*)<sup>1</sup>, on historiaa eteenpäin ajava voima. Kojève näkee Hengen fenomenologian kuvaavan historiallisena antropologiana ihmisen muutosta ja sitä, kuinka tämä luo itsensä universaalihistoriassa (2012, 378).

Negeeraava toiminta syntyy inhimillisestä tunnustuksen halusta, joka saa ihmisen taistelun kautta irtautumaan luonnon ajattomasta, rajatusta, muuttumattomasta ja historiattomasta maailmasta. Hegelin idealismin ontologinen monismi korvautuu Kojèven ajattelussa dualistisuudella. Kojèven ajattelussa luonnon ja ihmisyyden välillä vallitsee täydellinen vastakkaisuus. Ihminen, ihmisen toiminta ja siitä syntyvä historia edustavat luonnon negatiivista. Kirjeessään vietnamilaisfilosofi Tran Duc Thaulle vuonna 1948 Kojève selittää eroaan Hegeliin:

Pidin fenomenologisen antropologian kurssin, jolla hyödynsin Hegelin tekstejä, mutta puhuin vain siitä mitä pidin totena, ja jätin syrjään sen, missä Hegel näytti tehneen virheen. Luopumalla Hegelin monismista otin tietoista välimatkaa suureen filosofiaan. (Kojève 2008, 18.)

Kojèven ajattelussa ihmisen historiallinen toiminta, negeeraus on luonteeltaan dialektista eli säilyttäen kumoavaa toimintaa. Se ottaa lähtökohdakseen jotain olevaa ja muokkaa siitä asian, jota luonto itsessään ei pystyisi synnyttämään. Esimerkiksi tuoli sisältää luonnon materiaalin,

---

<sup>1</sup> Kojèven *négativité-négatrice* kuvaa aktiivista, dialektista, negatiivista toimintaa. Käytän tässä työssä jo vakiintunutta suomennosta *negeeraus*, jota ovat käyttäneet Kojève-käännöksissään Hackling et al. (Kojève 2007), Elisa Heinämäki (Heinämäki 2008) ja Tapani Kilpeläinen (Kojève

mutta vaatii sekä idean että työn toteutuakseen tuolina. Negeeraava toiminta tuhoaa alkuperäisen, mutta ei täydellisesti, vaan synnyttää tilalle täysin inhimillisen asian, jonka välttämättömänä pohjana alkuperäinen luonnon objekti toimii.

Toimiessaan maailmassa historiallisesti ihminen muuttaa sitä itselleen tutummaksi ja inhimillisemmäksi. Historian kuluessa ja negeeraavan toiminnan myötä (ei-inhimillinen) luonto muuttuu vähitellen kokonaan tekniseksi, inhimilliseksi maailmaksi.

Jatkuva negeeraava toiminta ja muutos luovat historian ja muovaavat ihmisyyttä kohti yhä etenevää itseymmärrystä. Ihminen ja ihmisuus työsty historiallisen toiminnan myötä säilyttäen kumoten luonnollista alkuperäänsä, luonnon eläintä. Kojèvelle ihmisen halu tunnustukseen, tästä syntyvä toiminta ja näistä seuraava inhimillinen itseymmärrys muodostavat historiallisen ihmisyyden.

Historiallinen ihmisuus ilmenee Kojèvellä ainoastaan voittoisan herran ja alistetun mutta työteliään orjan rooleissa. Herruuden ja orjuuden epätasavertainen ristiriitaisuus luo jännitteen, joka toimii ihmisen historiallisen toiminnan pohjana. Butlerin (1999, 64) mukaan marxilaiset luokkataistelun teemat kuvastuivat Kojèvellä herran ja orjan lähtökohtaisen ja alkuperäisen eriarvoisuuden muodossa.

Kojèven näkemyksessä kaiken toiminnan taustavaikuttajana on kuitenkin ihmisen toive tasa-arvoisesta tunnustuksesta, joka toteutuessaan hävittäisi eron herruuden ja orjuuden välillä. Halusta syntyvällä toiminnallaan ihminen tavoittelee tyytyväiseksi tekevää yksilöllisen partikulaarisuuden tunnustusta, joka Kojèven määritelmän mukaisesti toteutuu, kun kaksi tasa-arvoisesti tunnustettua yksilöä tunnustavat toisensa.

Kojèvellä historia ihmisen inhimillistymisen tarinana on matka kohti tämän tunnustuksen toteutumista. Tunnustus toteutuu täydellisenä historian lopussa. Tällöin ihminen, ihmisen toiminnallaan muokkaama maailma ja

historia ovat Kojèven katsannossa valmiita. Ihminen on täysin irrottanut luonnosta ja animaalisuudesta.

Historian lopussa alun luonnonmaailma on muutettu kokonaan inhimilliseksi konstruktioksi, universaaliksi ja homogeeniseksi valtioksi, joka voimaan astuessaan lopettaa herran ja orjan välisen epätasa-arvon mahdollistaen tunnustuksen halun toteutumisen. Historiallisen taustakehyksen ajatukselle ihmisten välisestä tasa-arvosta tarjosi Napoleonin vuonna 1806 johtama Jenan taistelu, josta seuranneiden tapahtumien myötä vapauden, veljeyden ja tasa-arvon aatteet levitessään hajottivat entisen hierarkkisen yhteiskuntajärjestelmän pohjan.

Historian lopun valtio on universaali siinä mielessä, että se mahdollistaa tasa-arvon kaikille. Homogeenisyys puolestaan tarkoittaa kulttuurillisten, etnisten ja muiden partikulaarisuuksien eliminoimista tasa-arvoisen kansalaisuuden nimissä. (Sinnerbrink 2007, 140-141.) Historian lopun valtio toimi myös pohjana Kojèven yhteiskuntafilosofiselle tarkastelulle erityisesti auktoriteetin, lain ja oikeuden (*Droit*) käsitteistä. Teoksessaan *Esquisse d'une phénoménologie du Droit* (1981) Kojève näkee oikeuden käsittelemisen ja toteutumisen olevan mahdollista vasta määrittelemässään historian lopun valtiossa.

Historian lopulle ominaista on hierarkioista vapautuminen. Luokaton valtio on vain yksi esimerkeistä. Ekonomiselta tasolta tarkasteltuna historian loppu näyttäytyy kapitalismina ja psykologisesti ateismina. Kojèven mukaan historian loppua ilmentävät ekonomiset, poliittiset ja uskonnolliset rakenteet astuvat voimaan kukin vuorollaan. Näille kaikille ”lopun ideologioille” on yhteistä tietynlainen vapaus jostakin ylemmästä transsendentista tai hierarkiasta kuten Jumalasta tai luokkayhteiskunnasta. Esimerkiksi kapitalismi näyttäytyi Kojèvelle kulta-aikanaan vapaana markkinataloutena, joka mahdollisti vaurastumisen luokka-asemasta riippumatta.



Se, katsooko Kojève historian todella loppuneen, on jossain määrin kiistanalaista. Patrick Riley (1981, 13) ehdottaa kahta tulkintaa: voimakasta ja heikkoa versiota. Voimakkaan version mukaan historia loppui vuonna 1806 Napoleonin ratsastaessa Jenaan, jonka seurauksena universaali tunnustus ja tyytyväisyys astuivat voimaan. Heikon version mukaan Jenan taistelun tapahtumissa oli vain ideologinen potentiaali ihmisten välistä tasa-arvoa edistäviin aatteisiin. Kojève itse kirjoittaa usein historian lopusta ikään kuin jo tapahtuneena (ks. Kojève 2008, 78; Kojève 2012 43, 540). Kojève on kuitenkin kuuluisa kryptisestä tyylistään ja kirjoittaa toisaalla, ettei esimerkiksi historian lopun valtiota ole todellisuudessa olemassa (Kojève 2012, 272, 273).

Se, onko historian loppu tosiasia Kojèvelle, ei mielestäni ole erityisen tärkeää. Työni näkökulmasta kiinnostavaa on, miten Kojève kuvailee ihmisyyttä historiallisessa ja historian lopun kontekstissa ja millaisen tarkasteluparadigman Kojèven kuvaama historia, historian loppu ja sen valtio ihmisyydelle tarjoavat. Tämän työn näkökulmasta historian loppu tarjoaa paradigman tarkastella asioita Kojèven oman ajatusjärjestelmän sisällä ja sen ehdoilla.

Tämän työn tutkimusaiheena on Kojèven määrittelemä ihmisuus. Tutkin ihmisyyttä ja sitä määrittäviä tekijöitä historian ja historian lopun konteksteissa. Kojèven esittämän ihmisyyden määrittely avaa mahdollisuuden jatkotutkimukseen esimerkiksi ihmisyyden ja yhteiskunnallisen filosofian alueilla.

Näen Kojèven olleen edellä aikaansa sekä määritellessään ihmisyyttä halun, negaation, projektimaisuuden ja tulevaisuuteen suuntautuneisuuden kautta, että puhuessaan ihmisen kuolemasta historian lopussa. Kojèven ihmiskäsitys muodostaa keskeisen linkin erityisesti häntä seuranneelle ranskalaisen filosofian keskustelulle eksistentiaalisista teemoista, ihmisyydestä ja subjektin kuolemasta.

Kojèven historian lopun valtion ja sen ihmisyyden tarkastelu puolestaan pohjustaa mahdollisuutta tutkia laajemmin kansalaisuuden, tunnustuksen, oikeuden ja maailmanpolitiikan alueita. Nämä teemat ovat olleet esille erityisesti amerikkalaisessa Hegelistä ja Kojèvesta inspiroituneessa filosofisessa keskustelussa esimerkiksi Leo Straussin, Allan Bloomin ja Francis Fukuyaman teoksissa.

Tämän työn tarkoituksena on luoda pohjaa jatkotarkasteluille edelle mainituista teemoista. Työn rajallisuuden vuoksi keskitän oman tutkimukseni Kojèven ihmisyyden määrittelyyn, ja täydennän sitä myös kriittisellä tarkastelulla. Valitsemani kritiikit edustavat mielestäni hyvin molempia suuntia, joihin Kojèven ihmisyyden ja siihen liittyvien teemojen jatkotarkastelu voisi johtaa.

Kojèven ihmisyyys määrittyy historiallisuuden kautta. Jonain, joka on vasta tuloillaan, projektina. Ihminen on yksilöytensä tunnustusta haluava ja vapaasti eli historiallisesti toimiva. Ihminen on täydellisimmillään luonnon eläimen absoluuttinen negaatio: vapaa, toimiva, historiallisesti ajallinen, sosiaalisesti tunnustettu ja inhimillinen. Näkemyksellään ihmisestä Kojève ottaa etäisyyttä esimerkiksi antiikin passiiviseen ja kartesiolaiseen rationaaliseen ihmiskuvaan.

Ihmisyiden täydellistyminen, historian lopun hetki, on Kojèven katsannossa myös sen romahdus. Historian lopussa kaikki ihmistä konstituiva lakkaa. Tunnustuksen halu täyttyy ja tämän myötä loppuu myös vapaa historiallinen toiminta. Ihminen saavuttaa täyden ymmärryksen itsestään, mutta traagisesti kadottaa tämän ymmärryksen myötä kaiken, joka teki hänestä inhimillisen.

Miksi Kojève asettaa ihmisen ensin keskeiseen asemaan vain lopulta väittääkseen että ihmisyyys kuolee historian lopussa? Varhaisimmissa kirjoituksissaan Kojève oli valmis tuomitsemaan ihmisyyden ”ikuiseen nykyhetkeen”, joka pysähtyneisyydessään ja passivisuudessaan lähentelee

eläimellistä olemassaoloa. Myöhemmin Kojève korjasi näkemystään, mutta näki kuitenkin ihmisen historiallisena kadonneen.

*Introduction à la lecture de Hegel*:n amerikkalainen toimittaja sekä Kojèven oppilas Allan Bloom kuvailee tutkimaani ongelmaa kirjan johdantokappaleessa seuraavasti: "[--] mitä tulee ihmisen luonnehtimiseen historian lopussa, on se eräitä kiehtovimpia pulmia joita, Kojèven [tulkinta Hegelistä] nostattaa."<sup>2</sup> (Bloom 1980, xi.)

Jotta Kojèven ihmisyyttä voidaan tarkastella historian lopun kontekstissa, täytyy aloittaa historiasta ja historiallisen ihmisyyden alkuhetkistä. Kysymykset ihmisyydestä, halusta, historiasta ja historiallisesta negeeraavasta toiminnasta kietoutuvat yhteen. Kuljen työssäni Kojèven esittämän historian filosofian vaiheiden läpi keskittyen tutkimusaiheeni kannalta relevantteihin kysymyksenasetteluihin.

Tutkimustani täydentävät Georges Bataillen (1897-1962) ja Francis Fukuyaman (1952-) jatkokehittelyt kojèvelaisen historian jälkeisestä ihmisyydestä. Bataille käsittelee historian lopun jälkeistä ihmisyyttä ja tunnustuksen halua Kojèven Hegel-tulkinnan kontekstissa. Kuuluisille luennoillekin osallistunut ranskalainen Bataille kehitti Kojèven tulkintaa eteenpäin esimerkiksi teoksessaan *La Part maudite* (1946-1949). Bataille on paitsi Kojèven oppilas, myös aikalaiskommentaattori, jonka esittämä kritiikki tuo keskeisen lisän tutkimukseeni Kojèven ihmiskäsityksestä historian lopussa. Elisa Heinämäki kuvailee Bataillen suhdetta Kojèveen seuraavasti:

Bataille hyväksyy ajatuksen negatiivisuudesta ihmisen olemuksena ja Kojèven tavan käsitteellistää toiminta negatiivisuudeksi. Hän näkee kuitenkin Kojèvesta poikkeavalla tavalla sen, mitä tapahtuu, jos kysymys negatiivisuudesta asetetaan historian lopun kontekstiin. (Heinämäki 2008, 81.)

---

<sup>2</sup> Tämän työn kaikki suomennetut lainaukset alkukielisistä lähteistä ovat omiani. Hakasulkeissa olevat lisäykset suoraan lainaukseen ovat omia lisäyksiäni, joita ei esiinny alkuperäisessä tekstissä.

Kojèven Hegel-tulkinnan jälkimainingit saivat jatkoa myös Yhdysvalloissa. Kojèven ystävä Leo Strauss (1899–1973), Kojèven oppilas Allan Bloom (1930–1992) sekä tämän oppilas Francis Fukuyama (1952–), jatkoivat kukin osaltaan Kojèven Hegel-tulkinnan teemojen jatkokehittelyjä. Straussin ja Kojèven välillä käyty kirjeenvaihto tyrannian käsitteestä ja Bloomin analyysi posthistorian korkeakulttuurisesta lakastumisesta ovat myös Fukuyaman filosofian taustalla. Kojèven historian filosofian lisäksi nietzscheläinen ajatus viimeisistä ihmisistä yhdisti kaikkia kolmea filosofia.

Francis Fukuyama tuli tunnetuksi vuonna 1989 *National Interest*-julkaisussa ilmestyneestä, kohua herättäneestä artikkelistaan ”*The End of History and the Last Man*” sekä tätä seuranneesta saman nimisestä pääteoksestaan (1992). Kirjan filosofisena lähtökohtana toimii Kojèven filosofia ja erityisesti historian lopun ja ihmisyyden teemat. Teoksessa Fukuyama käsittelee länsimaista poliittista historiaa, yhteiskuntia ja poliittisia suuntauksia matkana kohti liberaali demokraattista valtiota ja tämän lopullista voittoa yli muiden valtiomuotojen. Fukuyamalle Kojèven keskeisimmät teemat – historian kuvaaminen hegeliläisen herran ja orjan taistelun näkökulmasta ja ajatus historian lopusta – tarjosivat lähtökohdan politiikan nykytilan ja ihmisyyden tarkastelulle. Fukuyama epäilee, tarjoaako kojèvelainen historian loppu täydellisen tyydytyksen tunnustuksen halulle. Onko tunnustuksen halu todella lakannut vai ehkä löytänyt uusia kohteita historian lopun valtiossa? Työni puolesta Fukuyaman ajattelu tarjoaa mahdollisuuden käsitellä kriittisesti Kojèven hahmottelemaa käsitystä halusta, ihmisen historiallisuudesta sekä historian lopun valtiosta uudemman, amerikkalaisen historiallis-yhteiskunnallisen filosofisen perinteen valossa.

Lähdekirjallisuus muodostuu sekä käsittelemieni filosofien teoksista, kommentaareista sekä käsittelemistäni teemoista kirjoitetuista artikkeleista sekä teoksista. Olen pyrkinyt kirjallisuutta valitessani takaamaan mahdollisimman laajan ja monipuolisen mahdollisuuden tarkastella Kojèven käsityksiä halun, historian lopun ja ihmisyyden teemoista.

Keskeisen kirjallisuuden muodostavat sekä käsittelemieni filosofien pääteokset sekä kommentaarit, filosofien keskinäisiä suhteita käsittelevä kirjallisuus, sekä käsittelemiäni aihealueita koskeva kirjallisuus. Kojève oli filosofisesti tuottelias ainoastaan noin kymmenen vuoden ajanjaksolla 1940-luvulla. Hänen teoksensa muodostavat yhtenäisen, hegeliläiseen historian filosofiaan pohjaavan kokonaisuuden, joka kattaa aihealueiltaan niin ontologian, ihmisyyden, historian kuin yhteiskuntafilosofian osa-alueita. Kojèven ajattelussa tapahtuvat muutokset ilmenevät yleensä pitkissä, jälkikäteen lisätyissä alaviitteissä. Olen työtä tehdessäni ottanut huomioon nämä muutokset ja pyrkinyt käsittelemään niitä työssäni asianmukaisissa kohdissa.

Työssäni keskeinen Kojèvea käsittelevä kirjallisuus sisältää teokset: *Johdatus Hegelin lukemiseen* (Kojève 2012), *Historian loppu* (Kojève 2007), *Outline of a Phenomenology of Right* (Kojève 2000), jonka kääntäjien Bryan-Paul Frostin ja Robert Howsen kattava esipuhe kokoaa uudempaa Kojèven esille nostamien teemojen ympärillä käytyä keskustelua liittäen ne nykyiseen poliittiseen filosofiaan, Judith Butlerin *Subjects of Desire* (Butler 1999), joka on tutkielma Hegelin halun käsitteestä ranskalaisessa filosofiassa, sekä Shadia B Druryn *Alexandre Kojève The Roots of Postmodern Politics* (Drury 1994), joka on laaja tutkimus Kojèven vaikutuksesta modernin ja postmodernin filosofian välimaastossa niin Ranskassa kuin Amerikassakin.

Keskeinen Bataillea käsittelevä kirjallisuus sisältää teokset: *Accursed Share vol. I ja II* (Bataille 1991) sekä Elisa Heinämäen *Tyhjä taivas* (Heinämäki 2008), joka analyysinä Bataillen pyhän ja kuoleman käsitteistä ansiokkaasti käsittelee Kojèven ja Bataillen suhdetta ja vaikuttavuutta toistensa filosofiaan. Fukuyaman osalta keskeinen kirjallisuus sisältää teokset: *Historian loppu ja viimeinen ihminen* (Fukuyama 1992) sekä Timothy Burnsin editoima artikkelikokoelma *After History?* (Burns 1994), joka on kattava kokoelma Fukuyamaa ja Kojèven ja Fukuyaman suhdetta käsitteleviä artikkeleja.

Pyrin käyttämään työssäni käännoissää vakiintunutta terminologiaa sekä tarvittaessa asiaa selkeyttääkseni tai kontekstisidonnaisesti alkuperäiskielisiä käsitteitä.

## 2. Ihmisen historiallisuus

Kojèven omin sanoin hänen tarkoituksensa on historian filosofiallaan tarkastella Hegelin filosofiaa kokonaisuutena ja reflektoida sitä tästä hetkestä käsin, ”katsoa taaksepäin”. Kojèven historian tarkastelun painopiste ei kuitenkaan ole Hegelissä, vaan historiallisessa todellisuudessa, siinä, mitä on tapahtunut ja mikä tilanne parhaillaan on (Kojève 2012, 7). Nykyhetkeä voidaan tarkastella taakse päin katsomalla, koska historia on tullut päätökseensä. Tai ainakin elementit, jotka ennustavat historian loppua ovat olemassa. (Niethammer 1994, 65.) Ajatus historian lopusta hypoteettisena abstraktiona mahdollistaa Kojévelle kaikkien historian loppua edeltäneiden tapahtumien ja vaikuttajien tarkastelemisen aidosti ja kokonaisina.

Kojèven historian lopun käsite toimii paradigmana tarkastella kaikkea sitä edeltänyttä: historiallista aikaa, halua, ihmistä ja historiallista toimintaa negeerausta. Jotta historian loppua tai sen ihmisyyttä voidaan tutkia, on välttämätöntä tutustua Kojèven määrittelemään historiaan, jonka rakentaja, toteuttaja ja keskipiste on ihminen.

Historian selittäminen on siis ihmisen selittämistä, kun hänet ymmärretään vapaaksi ja historialliseksi olioksi. Näin ymmärretyn ihmisen voi käsittää vain ottamalla huomioon hänen sisältämänsä tai toteuttamansa negatiivisuuden, siis kuvaamalla hänen todellisen olemassaolonsa ”dialektista liikettä”; olemassaolon, joka pysyy samana vaikka ei pysykään samana. (Kojève 2012, 431.)

Asettamalla ihmisen historiallisen toiminnan keskiöön sanoutuu Kojève (2012, 189) irti Hegelin transsendentista hengestä: ”Jos PhG on mielekäs, siinä käsiteltävä *Geist* ei ole mitään muuta kuin *inhimillinen* henki: ei ole henkeä maailman *ulkopuolella*, ja *maailmassa* oleva henki on ihminen, ihmiskunta, universaalihistoria”. Ihminen on koko Kojèven määrittelemän historian tärkein komponentti, jotain, jota ilman historiaa ei ole olemassa. Historia on olemassa ihmisen toimesta ja ihmistä varten: ”Ihminen ei ole pelkästään aineellinen, historiallisen rakennelman rakentaja ja arkkitehti. Hän on myös se, *jolle* tämä rakennelma rakennetaan: hän elää siinä, *näkee* ja *käsittää* sen, hän *kuvailee* ja *kritisoi* sitä.” (ibid, 158.)

Ihmisyys ja historia ovat kuitenkin mahdollisia vain, koska niillä on perustanaan luonto. Kojèven filosofiassa luonto muodostaa vastakohtan ihmisen historiallisuudelle. Luonto näyttäytyy mekaanisena, itseään toistavana, ajattomana ja itse-identtisenä. Luonnon maailma tai sen eläimet eivät koe tai ole toteuttamassa aitoa historiallista muutosta. Kuitenkin luonnon maailma on välttämätön premissi ihmisyyden ja historian ilmenemiselle. Se muodostaa pysyvän olevan, identiteetin tason, joka voidaan kieltää ja kumota, negeerata. Luonto on toiminnan lähtökohta, teesi, joka halusta alkunsa saavalla kieltävällä toiminnalla kumotaan.

Ihminen voi negeerata konkreettisesti luonnon maailman muokkaamalla luonnon aineksista rakennuksia, työvälineitä ja ranskalaista *cuisinea*, jotain mitä luonto itsessään ei koskaan saisi aikaan. Tai hän voi kieltää luontoon sidotun, eläimellisen olemisensa, tarpeen itsesäilytykseen, uhraamalla itsensä taistelussa kunnian vuoksi. Halusta johtuvalla toiminnallaan ihminen muuntaa luontoa ja itseään dialektisesti, eli säilyttäen kumoten. Dialektinen kumoaminen (*Aufheben*) ei koskaan ole täydellisesti tuhoavaa, vaan säilyttää osan alkuperästään mukanaan. Historia ja ihmisyys muodostuvat tästä säilyttäen kumoavasta dialektisesta liikkeestä, edeten kohti yhä inhimillisempää, epä-luonnollisempaa maailmaa. Kojèvelle ihmisyys ja historia ovat aktiivisesti alkuperäänsä vastaan taistelevia. Luonnon maailma on ihmiselle vieras, voidakseen toteuttaa itseään siinä täytyy hänen aktiivisesti muuntaa ja kieltää sitä. (Kojève 2012, 23.)

Kojèven määrittelemää luonnon ja ihmisen suhdetta kuvataan usein jyrkän dualistiseksi (ks. Butler 1999, 63-64). Ontologinen ero luonnon ja ihmisyyden välillä muodostuu kuitenkin toispuoleisesta riippuvuussuhteesta. Kojèven mukaan ihminen ja luonto eivät ole kaksi tasa-arvoista substanssia, vaan ihmisyyys muodostuu vain ja ainoastaan luonnon negaationa. Kojève selventää näkemystään sormus-vertauksen avulla: ”Jos universumi on sormus, ja jos luonto on kuin metalli, josta sormus on tehty, on ihminen ainoastaan kuin tämän sormuksen reikä” (Kojève 2000, 214). Luonto on autonomisesti olemassa ilman ihmistä, mutta ihmisyyys on vain tyhjyyttä ilman luontoa. Negaatio ja negeeraus ovat aktiivista ihmisen tyhjyyden ja luonnon kokonaisen olemassaolon vastakkain asettelua.

Ennen ihmisen ilmaantumista luonto ja sen eläimet vain ovat riippumattomina, ajattomana ja muuttumattomina. Kojèven (2012, 386) mukaan luonto on olemassa ”ilman ihmistä: ennen ihmistä ja ihmisen jälkeen”. Inhimillinen halu on jotain täysin epäluonnollista, se tuottaa eron luonnon maailman tasaisuuteen ja ajattomuuteen. Se luo tyhjiön, joka synnyttää vastakkain asettelun halun ja luonnon välille. Halun rooli on ihmistä ja ihmisen historiallisuutta tarkasteltaessa keskeinen. Kojèven katsannossa halu muodostuu kaikista tärkeimmäksi elementiksi ihmisyyden muodostumiselle.

## **2.1 Halun halu**

Halu on Kojèvelle jotain, joka muodostuu inhimillisen olemisen perustaksi. Se erottaa ihmisen eläimellisyydestä ja mahdollistaa inhimillisen itsetietoisuuden (*Selbt-bewusstsein*) kehittymisen. (2012, 162.) Kojèven ajattelu erottuu siis esimerkiksi kartesiolaisesta perinteestä, jossa minuus pohjaa rationaaliseen ajatteluun. Kojèven näkemyksessä ei ole olemassa ihmisluntoa vastineena luonnolliselle eläimellisyydelle. On vain halu, joka muotoutuessaan inhimilliseksi haluksi mahdollistaa ihmisyyden ilmenemisen. Kuten Devlin (2004,62) kiteyttää: “[--] toimintojemme takana



ei ole olemassa mitään ”todellista minuutta” – ainoastaan halu, eräänlainen ei-oleminen.”

Halu on tyhjyyttä ja puutetta, negatiivista. Siksi halu vaatii luonnon lähtökohdaksi, joksikin jonka avulla tyhjyyttä täytetään. Butlerin (1999, 71) mukaan ihmisyyden on Kojèvelle jotakin, jota ei vielä ole. Koska ihmisyyden ei vain ilmesty kokonaisena ja täydellisenä, se siirtyy projektiksi tulevaisuuteen. Ihminen on jotakin, joksi hän tulee halun kautta, erotettuaan itsensä täydellisesti luonnosta ja eläimellisyydestä.

Kojève tekee erottelun eläimellisen halun (*Begierde*) ja inhimillisen, antropogeenisen halun (*Anerkennung*) välillä. Eläimellinen halu edeltää inhimillistä halua, sillä inhimillinen halu voi syntyä vain tukeutumalla eläimelliseen haluun. (Kojève 2012, 385.) Eläimellinen halu ilmenee luonnollisena tarpeen tyydytykseen tähtäävänä haluna: unen tarpeena, nälkänä tai itsesäilytyksen ja lisääntymisen tarpeena. *Begierde* on haluna jalostumatonta: se pyrkii ottamaan haltuunsa halun objektin tekemällä siitä omansa tai osan itseään. (Kojève 2012, 51.) Eläimellinen halu ja sen kohteet ovat luonnosta riippuvaisia, ja lopulta päätyvät toisintamaan ja toteuttamaan luonnon muuttumattomuutta. Tällöin myös tekoon johtanut halu jää vain luonnon tasolle. Eläimellisestä halusta syntyvällä toiminnalla eläin saavuttaa korkeintaan itsetunteen (*Selbt-gefühl*), mutta ei inhimillistä itsetietoisuutta (*Selbt-bewusstsein*), eläimen kohdalla ei voida puhua ”minuudesta” (Kojève 2012, 163). Inhimillisen minän ilmeneminen vaatii erilaista halua.

Inhimillinen, Kojèven sanoin antropogeeninen halu, kohdistuu luonnon sijasta ihmisyyteen, tarkemmin ottaen toiseen haluavaan haluun.

Antropogeenisen halun alkuperä on eläimellisessä halussa, mutta sen kohde ja tavoite eivät ole samat kuin *Begierden*. Antropogeeninen halu muodostaa inhimillisen, sosiaalisen ulottuvuuden. Se vaatii kohteekseen toisen haluavan olennon. Kun nälkä eläimellisenä haluna on ravinnon puutetta, on inhimillinen halu tyhjiö, joka on olemisen poissaoloa. (Kojève 2012, 164.) Inhimillisen halun tyhjyyttä ei voi täyttää millään jo olevalla, kuten ruoalla

tai muiden tarpeiden tyydytyksellä. Antropogeeninen halu kohdistuu johonkin, jota ei vielä ole, eli toiseen haluavaan minuuteen. Se on *halun halua*: halua jonka kohteena on toinen haluna ymmärretty halu (ibid, 16.) Kojève kysyy itse, eikö halun halu määritelmällisesti tarkoittaisi toivetta tulla rakastetuksi. Hän kuitenkin päättää rakkauden olevan terminä liian epäspesifi ja kapea (Kojève 2000, 211). Sen sijaan Kojève kuvaa antropogeenista halua tunnustuksen haluksi. Se on toivetta tulla tunnustetuksi partikulaarisena yksilönä toisen samalla tavoin tunnustetun yksilön toimesta.

Tunnustus on jotain, jonka täytyy tulla muilta, se on äärimmäistä toivetta oman minuuden arvon myöntämiselle. Tunnustusta haluava ihminen ”tahtoo että *kaikki* tunnustavat *universaalisti* tämän *partikulaarisen, hänen arvonsa*” (Kojève 2012,178). Halu täyttyy vasta kun tunnustus tapahtuu ideaalissa tilanteessa, toisen tasa-arvoisesti yksilönä tunnustetun ihmisen toimesta. Kojèven määrittelemä tunnustuksen halu tähtää tilanteeseen, jossa tunnustus olisi kaikille tasa-arvoisesti jaettua, universaalia tunnustusta, mutta tunnustusta saataisiin juuri yksilöllisenä individuaalina. Inhimillisen tunnustuksen halun päämäärä on jaettu tasa-arvoinen tunnustus, joka toteutuessaan täydellistäisi ihmisen inhimillisyyden.

Antropogeeninen halu on epäluonnollista ja epä-eläimellistä. Halun tavoite, tunnustus, ja kohde, toinen tunnustusta haluava olento, ovat molemmat epäluonnollisia eli inhimillisiä. Kojèven ajattelussa ihmisyyys ja inhimillisyyys syntyvät ja pohjautuvat luonnon ja eläimellisyyden negaatioon. Tämän vuoksi antropogeeninen halu mahdollistaa ihmisyyden potentiana ja edeltää välttämättä ihmisyyttä (Kojève 2000, 209). Ihmisyyden aktualisoituminen vaatii kuitenkin muutakin. Kojève kirjoittaa: ”Ihmisolento muodostuu ainoastaan Halusta, joka suuntautuu toiseen Haluun, siis – loppujen lopuksi – tunnustuksen halusta. Ihmisolento voi siis muotoutua vain silloin, kun vähintään kaksi tällaista Halua kohtaa.” (Kojève 2012, 18.)

Tunnustuksen halun tasa-arvoinen päämäärä jää ensin piiloon. Ihminen ei tiedosta alusta alkaen, että tyytyväiseksi voi tulla vain, jos itse tunnustaa

tunnustuksen antajan. Aluksi ihminen tahtoo tulla kaikkien tunnustamaksi, tunnustamatta ketään vastavuoroisesti. (Kojève 2007, 38.) Lähes sokea tunnustuksen halu ajaa ihmisen toimimaan luontoa ja omaa eläimellisyyttään vastaan. Halun vallassa ihminen on valmis uhmaamaan primaareinta eläimellistä haluaan, halua itsesäilytykseen. Tunnustuksen halusta syntyvä ensimmäinen inhimillinen, luontoa negeeraava teko on oman kuolevaisuuden kohtaaminen. Kohtaamalla toisen haluavan olennon ja olemalla valmis kuolemaan taistelussa tunnustuksesta, ihmisen halu ja ihmisyyys ilmenevät luonnon anomaliaina.

Devlin (2004, 68) huomauttaakin osuvasti, ettei Kojèven määrittelemä inhimillistä halu ole osa ihmisluontoa vastineena eläimen luonnolle: ”Jos halu tunnustukseen olisi *ihmisluonnon* voitto eläimellisestä halusta, taistelisivat ihmiset siihen saakka, kunnes ainoastaan yksi olisi jäljellä.” Taistelu tunnustuksesta muodostuu Kojèven katsannossa merkittäväksi kuitenkin juuri siksi, että toinen osapuolista luovuttaa.

## 2.2 Taistelu tunnustuksesta

Ennen tunnustuksen taistelua ihmiset ovat yhtä luonnon kanssa. He ovat ”lajin homo sapiens eläimiä”, tai eräänlaisia esi- tai proto-ihmisiä. (Kojève 2012, 441; Nichols 2007, 25). Ihmisen irtautuminen luonnosta alkaa antropologisesta halusta, joka johtaa toimintaan, jonka kautta ihminen pyrkii saamaan tunnustusta minuudelleen. Inhimillinen, haluava minä on luontoa kohtaan ”aktiivinen ja kieltävä”. Toiminnallaan haluava olento pyrkii tuhoamaan olemisensa luonnon eläimenä (Kojève 2012, 162). Tunnustuksen halun ohjaamana ihminen päätyy taisteluun, jossa hän on ensi kertaa valmis irrottautumaan luonnosta itsetietoisena yksilönä.

Herran ja orjan taistelu on Kojèvelle teoreettinen konstruktio, hypoteesi, jonka avulla ihmisyyden ilmenemistä voidaan selittää. Ihminen ei ajaudu taisteluun voitonhalusta, vaan yksilöllisen tunnustuksen halun ajamana. (Kojève 2000, 219). Devlin (2004, 68) selittää taistelun motivaatiota:

”Saavuttaakseen itsetietoisuutensa taistelun toisen osapuolen tulee tukahduttaa – ei välttämättä toista – vaan toisen *toiseus*, joka tarkoittaa, että hänen tulee pakottaa toinen tunnustamaan hänen oma itsetietoisuutensa.”

Taistelu on kamppailu elämästä ja kuolemasta (*Kampf auf Leben und tod*), jossa ihminen on ensi kertaa valmis kohtaamaan rajallisuutensa ja kuolevaisuutensa. Kuolema pelkän tunnustuksen vuoksi on inhimillistä, jotain mitä eläin ei koskaan tekisi (Kojève 2012, 442.) Valmiudella kohdata loppunsa taistelussa ihminen astuu jonkin täysin inhimillisen kontruktioon piiriin ja irtautuu luonnon lainalaisuuksista. Kuolema on Kojèven mukaan mahdollista vain ihmiselle. Kuoleman kohtaamiseen liittyy myös vapaus, jota eläimellä ei ole. Vapaus, kuten kuolevaisuus, ovat inhimillisiä ominaisuuksia. Kasvi tai eläin vain ”loppuvat” ja näiden poismeno on olemassa ainoastaan ihmiselle, joka tiedostaa sen. Ihmisen kuolema voi puolestaan olla tietoisien ja tahdonalaisen toiminnan dialektinen tulos, jossa ihminen kuolevaisuutensa kautta erottuu ainutkertaisena yksilönä (Kojève 2012, 453, 454, 455.) Kuoleman kohtaaminen tekona on vapautta ja näin ollen inhimillistä, sillä kuten Devlin (2004, 67) kirjoittaa, ei pelkkä mahdollisuus ”kuolemaan” tuo vapautta eläimelle.

Ihminen lähtee taisteluun valmistuneena kohtaamaan loppunsa. Kuitenkin vain toinen taistelun osapuolista on aidosti valmis kohtaamaan kuoleman. Ihmistä ja historiaa tarkasteltaessa merkityksellisessä taistelussa toinen on häviöjä, orja, toinen puolestaan voittaja, herra. Orja luovuttaa taistelussa viime hetkellä kohdatessaan kuoleman kauhun ja ripustautuu eläimelliseen itsesäilytysviettiinsä. Orja antautuu kuoleman pelossaan ja alistuu herran hallittavaksi. Herran ja orjan roolit ovat välttämättömät, sillä kuten Devlin (2004, 71) kirjoittaa, ei ”ilman herran ylpeyttä ihmisestä tulisi inhimillistä, mutta ilman orjan pelkuruutta, ei häntä olisi ollenkaan.” Ihmishistorian alussa ihminen on ”väistämättä joko herra tai orja” (Kojève 2012, 440). Koko ihmishistorian alku rakentuu herran ja orjan epätasa-arvoisen sosiaalis-poliittisen asetelman päälle.

Herruus tai orjuus eivät ole annettuja tai synnynnäisiä inhimillisiä ominaisuuksia. Ihminen ei siis Kojèven katsannossa ”edusta” herruuden tai orjuuden ominaisuuksia, kuten Aristoteleen tai Platonin filosofiassa esimerkiksi hyveellisyyttä tai rationaalisuutta. Kojèvelle ihminen on negatiivisen halunsa ansiosta täydellinen tyhjyys, joka luo itse itsensä vapaalla toiminnallaan. Herruus ja orjuus ovat siis vain positioita, joihin ihmisen toiminta ja vapaa valinta on tämän johtanut. Taistelun jälkeen herran ja orjan rooleissaan ihminen ei ole valmis, vaan vasta mutkikkaissa alkukuopissaan.

Roth (1983, 447) kirjoittaa Kojèven käyttävän herran ja orjan dialektiikkaa allegoriana ihmisen kehityksestä. Herran ja orjan kaksinaisuuden luoma ristiriita ja epätasa-arvo luovat alkuasetelman Kojèven antropogeeniselle historialle ja ihmisyyden kehitykselle. Tämä jännitteinen suhde mahdollistaa tapahtumat, jotka muokkaavat kojèvelaista ihmisyyttä kohti sen lopputulosta. Inhimillinen historia muodostuu herruuden ja orjuuden kanssakäymisen historiaksi.

Historian ja ihmisyyden alku ja jatkuvuus riippuvat ihmisen halusta johtuvasta negeeraavasta toiminnasta:

Objektiivisesti todellisena ihminen on toimintaa. Toisin sanoen hän on todellinen vain siksi, että hän *kieltää* luonnollisen todellisuuden todella tai objektiivisesti. Ja se tarkoittaa, että hän on *transsendentti* suhteessa luontoon. Yhtäältä hän on *vapaa* siitä, sillä hän voi kieltää luonnon annetut tosiseikat eikä se siis määritä häntä; ja hän voi jopa *kieltää* itsensä annettuna tai ”luonnollisena”. Toisaalta toteuttaessaan itsensä *negaation* avulla ihminen ei nouse esiin ”luonnollisen” kehityksen tuloksena: hän luo itsensä vapaasti samalla kun luo historiallisen maailman. (Kojève 2007, 27.)

Herran ja orjan positioiden tutkiminen mahdollistaa paneutumisen Kojèven määrittelemään historialliseen, vapaaseen ja toimivaan ihmisyyteen. Taistelun jälkeinen aika, herran ja orjan positioista käsin luotu historia on aikaa, jolloin ihminen inhimillistyy luoden itsensä ja maailman ympärillään luonnon negaationa.

## 2.3 Historiallinen ihminen: herra ja orja

Herra ja orja ovat kojèvelaisen historiallisen ihmisyyden arkkityypit. Historialliset yhteiskunnat muodostuvat heijastellen piirteitä ja ominaisuuksia molemmista luokka-asemista. Keskeistä on, että herruuden ja orjuuden välinen ristiriita säilyy läpi historiallisten aikakausien. Kojèvelaisen ihmisen perimmäinen halu tasa-arvoiseen tunnustukseen ei voi toteutua epätasa-arvoisessa luokkayhteiskunnassa. Kuitenkin juuri tämä epätasa-arvo mahdollistaa historian eteenpäin kulun ja ihmisyyden muokkautumisen kohti kokonaisvaltaisempaa ymmärrystä itsestään.

Herrojen ja orjien roolit palvelevat kulloistakin historiallista yhteiskuntaa eri osa-alueilla. Devlin (2004, 77) kirjoittaa herruuden aspektin, sotaosan taistelun, näyttäytyvän politiikan kentällä. Orja puolestaan päätyy työskentelemään herran alaisuudessa.

Herra nauttii yhteiskunnallisen ja sosiaalisen asemansa tuomista eduista: omaisuudestaan ja orjan työn tuloksista, kuten tavaroista, ruoasta ja kulttuurillisista tuotoksista. Asema vaikuttaa aluksi ihanteelliselta: kerran voitettuaan herran ei tarvitse muuta kuin nauttia saavutetuista eduistaan. Kojève on kuitenkin varannut herralla epäpalkitsevan roolin. Asemassaan valheellisesti tyytyväisenä herra unohtaa inhimillisen tunnustuksen halun ja negeeraavan toiminnan: kaksi keskeisintä ihmisyyden kehityksen mahdollistavaa asiaa. Joutilaisuudessaan herra sortuu vain tyydyttämään yksinkertaisia, luonnollisia halujaan orjan työn tuloksilla, lopettaen oman historiallisen muutoksensa: "Nauttiessaan ruoasta, viihteestä ja tavaroista, ei herra enää *toimi*, hän on tyydyttynyt asemassaan eikä vaivaudu muuttamaan tai haastamaan itseään tai ympäristöään" (Kojève 1980, 9). Herran oleminen pysähtyy ja taantuu. Cooper (1984, 95) kirjoittaa: "Herran vapaa ajan kuluttaminen "tyydyttää" hänen animaalisia halujaan, jotka ovat tismalleen niitä, jotka hän kielsi vaarantaessaan henkensä [taistelussa tunnustuksesta]." Herra kehittää nopeasti riippuvuussuhteen orjan työn aikaansaannoksiin. Hän taantuu aktiivisesta voittajan roolistaan passiiviseksi toiminnan kohteeksi. Herruus muodostuu kuin salaa

riippuvaiseksi olemassaoloksi, jonka kohtalona on kojèvelaisessa katsannossa päätyä historian sivustaseuraajaksi.

Herran ja orjan taistelussa kumpikin taistelun osapuoli pyrki tyydyttämään halunsa inhimilliseen tunnustukseen. Herran ja orjan yhteiskunnassa herruus on tunnustettua. Kuitenkin herran orjilta tai muilta herroilta saama tunnustus on ongelmallista. Herran asema on välittynyt orjan kautta, eikä herraa voisi olla ilman orjaa: ”Herra on herra vain siksi, että hänellä on orja, joka tunnustaa hänet herraksi” (Kojève 2012, 25). Orja suo toki herralle tunnustusta, mutta koska orjan tunnustus on alempiarvoisen tunnustusta, ei se koskaan voi olla tasa-arvoisen tunnustuksen halua tyydyttävää. Toisten herrojenkaan tunnustus ei riitä, sillä herran asema on aina välitteinen ja riippuvainen orjasta. Kojève (2012, 27) kirjoittaa: ”Itse asiassa muut tunnustavat Herran Herraksi vain siksi, että hänellä on Orja [...] Herran elämä muodostuu siitä, että hän kuluttaa orjan työn hedelmiä, elää tuosta työstä.” Cooper (1984, 95) lisää: “[--] Herrat eivät tunnusta toisiaan[kaan] vapaiksi ja autonomisiksi individuaaleiksi, vaan ainoastaan orjien omistajiksi. Näin ollen myös herran tunnustus riippuu orjasta, ja tässä mielessä ainoastaan orjalla nähdään olevan arvoa.”

Kuten kirjoitin luvussa 2.1, mahdollistaa antropogeenisen tunnustuksen halu (*Anerkennung*) ihmisyyden ilmaantumisen potentiaalisuutena. Kuitenkaan herruuden kohdalla tämä potentiaali ei koskaan pääse täydellisesti aktualisoitumaan. Herra ylittää eläimellisyytensä kohdatessaan kuoleman, mutta ei pääse kehittymään tästä eteenpäin. Herran kertaalleen mahdollistettu ihmisyyys jää paikoilleen. Herran inhimillinen aktuaalisuus on ”illuusiota”, hän vain vaikuttaa inhimilliseltä ja tunnustetulta korkean asemansa vuoksi (Kojève 2000, 212). Herra ei voi olla ihminen enää edes potentiaalisesti, sillä hän ei voi muuttua. Kojève kutsuu herran asemaa eksistentiaaliseksi umpikujaksi. Herra ei voi tavoitella ylempää asemaa, hän ei saa tunnustusta tai voi tavoitella sitä, koska kaikki mahdollisuus tunnustukseen on orjan monopolisoimissa yhteiskunnan tuotannon ja kulttuurin muodoissa. (Kojève 2012, 27.)

Herra ei voi haluta olla jokin muu, koska toinen mahdollinen vaihtoehto on orjuus. Herran olemassaolo on traagista, sillä hän ei voi Kojèven määritelmässä koskaan olla aidosti inhimillinen. Herruudesta jää puuttumaan ominaisuudet jotka Kojève liittää ihmisyyteen: vapaus, joka näyttäytyy historiallisena toimintana sekä tasa-arvoinen tunnustus.

Historiallisen muutoksen ja aidon inhimillisen kehityksen rooli on varattu Kojèven kerronnassa historian sankariksi nousevalle työteliäälle orjalle. Työstä kehittyä alistetussa asemassa olevalle orjalle marxilaisittain emansipoiva voima, jonka avulla orja sekä muuntaa maailmaa ympärillään että vähitellen ymmärtää myös itseään suhteessa luomaansa maailmaan.

Orjan toimintaa ohjaa taistelun jälkeinkin inhimillinen tunnustuksen halu, sillä mikään ympäröivässä yhteiskunnassa ei saa orjaa tuntemaan itseään tunnustetuksi edes erheellisesti, kuten herran kohdalla käy. Tunnustuksen taistelu myös jättää orjaan jäljen, joka on perustava inhimillisen itseymmärryksen kehittymiselle. Taistelussa herra nousee rohkeasti uhmaamaan kuolemaa, mutta Kojèven katsannossa todellinen kuoleman kauhu koskettaa vain orjaa. Ironisesti ainoastaan orja pääsee osalliseksi kuoleman kauhun inhimillistävästä aspektista. Kojèvellä ihmisen historiallinen inhimillistyminen on lopulta tarina orjan negeeraavasta työstä sekä tämän oman itseymmärryksen kehityksestä.

### **3. Inhimillistyminen historiassa**

Edeltävässä luvussa läpi kävin kojèvelaisen historiallisen ihmisyyden ilmenemistä. Inhimillistyminen alkaa ensin tunnustuksen halusta, joka epäluonnollisena ja eläimellisestä halusta poikkeavana vaatii toteutuakseen sosiaalisen ulottuvuuden. Jo pelkästään tämä antropogeeninen halu tunnustukseen mahdollistaa ihmisyyden potentiaalisena. Halusta seuraavan taistelun kautta ihminen erottautuu luonnon eläimellisyydestä, ja toinen taistelun osapuolista, herra, ainakin osaltaan aktualisoi potentiana piilevää ihmisyyttään. Ihmisen inhimillistyminen on kuitenkin Kojèvelle projekti,



joka vaatii toiminnallista, muuttuvaa tulevaisuutta. Herralla tätä tulevaisuutta ei ole, sillä taistelun jälkeisessä yhteiskunnassa hänen toimintansa lakkaa.

Inhimillisyyden potentian voi täydellisesti toteuttaa ainoastaan orja. Työnsä avulla orja kehittyy ymmärtämään vapautta ja omaa asemaansa suhteessa maailmaan. Kojève kuvaa orjan itseymmärryksen ja inhimillistymisen kehitystä kolmen vaiheen kautta: 1.) orja tunnistaa vapauden herrassa, sillä herran olemassaolo ainakin vaikuttaa vapaammalta kuin orjan oma, alistettu positio, 2.) orja palvelee herraa ahdistuksen pohjalta, pakon sanelemana, sillä hän ei vielä tunne työn vapauttavaa voimaa, 3.) lopulta orjan työn seurauksena maailma luontona muuttuu kokonaan inhimilliseksi valtioksi, jossa tunnustus on mahdollista. (Kojève 2012, 57.)

Näiden vaiheiden lisäksi orja käy läpi ihmishistorian erilaisia maailmaan suhtautumisen asenteita, joista kaikkein merkittävin ihmisyyden kannalta on kristillinen, onnettoman tietoisuuden asenne (Kojève 2012, 57). Kulkemalla stoalaisen ja skeptis-nihilistisen asenteen kautta kristilliseen asenteeseen oppii orja jokaisessa yksittäisessä vaiheessa enemmän ja enemmän itsestään, asemastaan herraan suhteutettuna ja maailmasta ympärillään. Kristillisyyks ideologiana on merkittävä ja välttämätön vaihe inhimillisen historian kehityksessä, sillä se ilmentää ensimmäistä kertaa aatteen tasolla tunnustuksen halun täyttymistä kaikkien ihmisten jaettuna tasa-arvoisena tunnustuksena. Vaikka kristillinen aate ja yhteiskunta ovat täynnä ongelmia ja ristiriitaisuuksia, on sen lupaama potentiaalinen tasa-arvo ja yksilön itsensä tunnustaminen ”Jumalan edessä” Kojèven mukaan keskeinen askel vallankumoukselle, joka toteutuessaan lopettaa luokkayhteiskunnan ja mahdollistaa jaetun tunnustuksen. (Kojève 2012, 121-122, 152.)

Kristinusko ja sen edustaja uskova ihminen näyttäytyvät Kojèvella välttämättöminä mutta valheellisina, sillä uskonnon tarkoitus on lopulta vain saada ihminen ymmärtämään, ettei mitään ihmisyyttä itseään

korkeampaa ole. Todellinen ihmisyyys saavutetaan kuitenkin vasta kun kaikesta transsendentista, ristiriitaisesta ja hierarkkisesta päästään eroon.

Kojèven ihminen on ”kuolevainen, äärellinen, vapaa, historiallinen yksilö” (Kojève 2012, 53). Kaikki nämä käsitteet liittyvät toisiinsa ja ilmentävät historiallisen ihmisen inhimillistymistä. Vapaus ja historiallisuus mahdollistuvat orjalle maailmaa muuttavan työn kautta, mutta oman itsen äärellisyys ja kuolevaisuus tulevat esille orjan erityissuhteessa kuoleman kohtaamiseen. Viimeinen askel ennen tunnustuksen halun täyttymistä ja ihmisen täydellistä inhimillistymistä on kristillisen ihmisen kuvitelmissaan kokema mahdollisuus tasa-arvoon.

### **3.1 Kuoleman kohtaamisen merkitys itsetietoisuuden synnyssä**

Herran ja orjan taistelun osapuolet ovat alun perin molemmat valmiita kohtaaman loppunsa pelkästään tunnustuksen vuoksi. Rohkeampi herra on valmis kuolemaan, mutta orja kohtaa kuoleman kokonaisvaltaisempana ja musertuu sen voiman edessä luovuttaen taistelussa. Molemmat taistelun osapuolista kohtaavat kuoleman läsnäolon, mutta se onnistuu koskettamaan orjaa eri tavoin kuin herraa (Kojève 2012, 503).

Heinämäki (2008, 86-87) kirjoittaa: ”kuolemankauhu on koskettanut orjaa pohjia myöten ja kyseenalaistanut hänen maailmassa olemisensa varmuuden”, ja jatkaa: ”[–] kuolemankauhu todellistaa orjalle hänen oman olemuksensa negatiivisuuden ja olemattomuuden.” Kuoleman kauhun lopullisuus ja sen absoluuttinen negatiivisuus avautuvat vain orjalle. Juuri tämän täydellisen tyhjyyden kohtaaminen mahdollistaa sen, että orjasta kehittyy aito, historiallinen ja inhimillinen ihminen.

Ihmisyys rakentuu Kojèvella puhtaasti identiteetin, eli luonnon kokonaisuuden ja puhtaasti negatiivisuuden, siis kuoleman täydellisen tyhjyyden varaan. Ainoastaan orja on todella kokenut nämä molemmat, sillä herran kokemus negatiivisuudesta jää vajaaksi. Kuoleman rooli on

inhimillistävä, sillä kuolema mahdollistaa myös vapauden toteutumisen negatiivisuutena: ”Jos siis yhtäältä vapaus on negatiivisuutta ja toisaalta negatiivisuus on ei-mitään ja kuolemaa, vapautta ei voi olla ilman kuolemaa, ja ainoastaan kuolevainen olio voi olla vapaa. Voidaan jopa sanoa että kuolema on vapauden viimeinen ja autenttinen ”ilmenemä””(Kojève 2012, 489).

Kuoleman kohtaamisen kokemus herättää orjassa mahdollisuuden ymmärtää itsensä kuolevaisena eli yksilöllisenä partikulaarina, joka voi kuolla. Kuolema lopettaa toteutuessaan kaiken mahdollisuuden ja potentiaalin. Se on kokonaisvaltainen loppu, jonka jälkeen yksilöllä ei ole rakennettavaa tulevaisuutta. Tämän kokemuksen sisäistettyään orja ymmärtää vapauden muodostuvan tulevaisuuteen suuntautuvasta toiminnasta. Yksilöllisyyden kokemuksen kautta orjalle muodostuu mahdollisuus asettua tyhjyytenä olevaa eli luonnon maailmaa vastaan, tulevaisuuteen suuntautuvana, luovana projektina. Butler (1999, 62) huomauttaakin, kuinka Kojèvellä kuolemaan ja tuhoamiseen liitetty negatiivisuus näyttäytyy luovana voimana ja tulemisena. Orjan kokema täysi tyhjiys ja luovuttaminen kuoleman edessä mahdollistaa luovan, maailmaa muuttavan toiminnan syntymisen.

Herra luulee voittaneensa kuoleman, mutta todellisuudessa hänen ymmärryksensä kuolemasta ja itsensä suhteesta kuolemaan jää vajaaksi. Orjan historiallinen olemassaolo puolestaan on hänen kokemansa musertavan kuoleman pelon vuoksi ”voitettua ja kumottua kuolemaa”, eli negaation suuntaamista maailmaa muuttavaan toimintaan. (Kojève 2012, 70.)

Kuoleman kohdannut orja kehittää sekä inhimillisyyttään että vapauttaan kohti täysin tunnustuksen halusta tyydytettyä, vapaata kansalaisuutta. Kojèven mukaan: “[--] vapaus *toteutuu* vain *historiana*, ja ihminen voi *olla* vapaa vain sikäli kun hän on *historiallinen*. Ja käänteisesti historiaa on vain siellä, missä on vapautta, siis edistystä tai luomista [--] Ja koska kieltävä

vapaus edellyttää kuolemaa, ainoastaan kuolevainen olio voi olla todella historiallinen.” (ibid, 491.)

### 3.2 Orjan työ

Kojèvelainen herra ei historian aikana enää kehity. Hän jää historian sivustaseuraajaksi, vangiksi muuttumattomuuteen. Tällöin hän ei ole enää projekti: avoin, vapaa ja kehittyvä ihminen, vaan jopa lähempänä eläintä. Herra ei voi muuttua, koska herruus on herralle itselleen ja muille herroille korkein mahdollinen arvo (Kojève 2012, 29). Orjalla puolestaan on mahdollisuus ja kaikki motivaatio muutokseen:

Vain orja voi *tahtoa* lakata olemasta sitä, mitä hän on (siis orja), ja jos hän ”kumoaa” itsensä työllä, jonka laatu voi vaihdella rajattomasti, hänestä tulee aina toinen, kunnes hänestä tulee todella vapaa, siis täysin tyytyväinen siihen, mitä hän on. (Kojève 2012, 444.)

Orja tunnistaa herrassa jotakin, jota häneltä itseltään puuttuu: korkean aseman, (näennäisen) vapauden ja (näennäisen) tunnustuksen. Orjalla on kuitenkin mahdollisuus sekä vapauteen että tunnustukseen työnsä kautta. Työtä tekemällä orja kehittää ymmärrystään itsestään, maailmasta ja minuutensa suhteesta muutettavaan maailmaan. Orja käsittää ylemmyytensä luontoon nähden, koska oppii hyödyntämään ja muokkaamaan luonnon materiaaleja työssään. Orja luo työllään uusia, epäluonnollisia asioita, joita joutuu suunnittelemaan ja nimeämään.

Työn avulla orja sekä konkreettisesti että abstraktisti rakentaa inhimillistä ja sosiaalista maailmaa ja sen ulottuvuuksia. Devlin (2004, 81) huomauttaakin, että orjan työssä yhdistyvät logos ja techne. Työn kautta orjalle syntyy täysin erilainen suhde luontoon ja maailmaan, jota hän on itse mukana rakentamassa kuin joutilaalle herralle. Herran suhde maailmaan on riippuvainen, orjan puolestaan vapaa ja muuttuvainen. Cooper (1984, 99) näkee Kojèven käyttävän herran ja orjan suhteen kuvaamiseen analogiaa kemiallisesta reaktiosta: orja ja tämän työ konstituoivat todelliset elementit,

jotka muuttuvat yhdestä yhdisteestä toiseksi, kun taas herra toimii katalyyttina. Molemmat ovat välttämättömiä reaktion syntymiseksi, mutta molemmat eivät muutu siinä.

Orjan inhimillistymisen prosessi on etenevää itsetiedostusta suhteessa maailmaan ja sen objekteihin. Ihminen tiedostaa etenevässä määrin itseään tiedostamalla objektiivisen työnsä tulokset. Maailmassa toiminen työtä tekemällä mahdollistaa ihmisyyden. Kojèven mukaan orjan”[--] täytyy ensin *toteuttaa* itsensä, *objektivoitua* toiminnan avulla.” Ihmistä ennen työtä ei ole, on vain halua: ”Ihminen nimittäin *on* oma toimintansa; häntä ei ole olemassa työn ulkopuolella. Tästä syystä hän voi tiedostaa itsensä vain suhtautumalla itseensä objektina, suhtautumalla *työhönsä*, toimintansa *tuotteeseen*. (Kojève 2012, 214-215.)

Orjan tekemä työ on maailmaa muuttavan negeerauksen keskeisin muoto. Työ muokkaa luonnon maailmaa ”todelliseksi menneisyydeksi”, joksikin jota ei ole enää olemassa (Kojève 2012, 391). Tilalle muodostuvat nykyisyys ja tulevaisuus: laitteita, teknisiä innovaatioita, infrastruktuureja ja kulttuuria, eli inhimillinen maailma. Kojèven kuvailema työ kuljettaa historiaa eteenpäin ajallisesti luoden menneisyyden ja kurkottaen tulevaan. Ajaton ja muuttumaton luonto muuttuu historialliseksi, tekniseksi ja inhimilliseksi maailmaksi, yhteiskunnaksi.

Tekemällä työtä orja irrottautuu yhä kauemmas eläimellisyydestään. Työ on Kojèven mukaan aina pakkoa ja epäluonnollista, sillä se ei ole elämälle välttämätöntä: tekemällä työtä ihminen tekee väkivaltaa ”luonnolleen” (Kojève 2012, 442). Ensin työ onkin orjalle ahdistuksen lähde. Hän joutuu työskentelemään herran alaisuudessa ilman omaa autonomiaa, luovuttaen suuren osan työnsä tuloksista herran käyttöön. Yhteiskunnan hierarkkisen rakenteen vuoksi orja on tuomittu pakkotyöhön, joka on hänelle epämieluisaa mutta jota hän tekee tavoitellessaan tunnustusta herralta.

Herran vain ”kokiessa” historiaa on orja sen aktiivinen tuottaja. Vähitellen asia valkenee myös orjalle: hänen työllään muokkaama maailma on hänelle

tuttu ja hänen hallittavissaan. Työ muuttaa maailmaa aina jonkin idean valossa. Nämä ideat ja niihin liittyvä tavoitteellisuus paitsi ilmentävät orjalle tämän toiminnan vapautta, myös etäännyttävät orjan pois eläimellisyydestä ja välittömän tarpeen tyydytyksen vaateesta. Heinämäki (2008, 87) kirjoittaa: ”Tavoitteellisena toimintana työ pakottaa orjan lykkäämään mielihyvää ja nousemaan luonnollisten impulssien yläpuolelle. Tämä tarkoittaa ettei orja negeeraa pelkästään luontoa. Hän muokkaa myös itseään ja kultivoi omia kykyjään.”

Työn kautta hänen oman asemansa tärkeys näyttäytyvät orjalle konkreettisesti: hän huomaa, että maailman muokkaaminen on vain hänen käsissään. Tämän ymmärtäminen muodostuu orjalle emansipoivaksi havainnoksi. Työn kautta orjalle alkaa kehittyä ajatus ihmisten tasa-arvoisuudesta ja hierarkioiden rikkoutumisesta.

### **3.3 Uskonnollinen ihminen**

Orja inhimillistyy kuoleman kohtaamisesta johtuneen itseymmärryksen ja maailmaa muuttavan työnsä seurauksena. Kuitenkin historiallisen ihmisen kaiken maailmassa toimimisen ja etenevän itseymmärryksen taustalla piilee toive tasa-arvoisesta tunnustuksesta. Herran ja orjan hierarkkinen suhde ei takaa tasa-arvoista tunnustusta kummallekaan osapuolelle. Historian aikana tunnustusta haluava ihminen tukeutuu ”asenteisiin”: stoalaiseen, skeptiseen ja nihilistiseen maailmaan asennoitumiseen. Lopulta vuorossa on kristillinen onnettoman tietoisuuden asenne. Näihin asenteisiin orja turvautuu, ”pakenee ideologioihin”, ennen tunnustuksen halun täyttymisen mahdollistavaa vapautumista. (Kojève 2012, 63, 174.)

Kristillisessä asenteessa on jotain, mitä aiemmista näkemyksistä puuttui: siinä on ensi kertaa havaittavissa aito lupaus riippumattomasta ja vapaasta, inhimillisestä olemisesta sekä tasa-arvoisesta tunnustuksesta. Kristinuskon on ideaalitasolla tasa-arvoinen, jokaisen ihmisen yksilönä tunnustava

katsomus. Kristittynä niin herra kuin orjakin ovat aatteen jaetun paradigman sisällä yhdenveroisia. (Kojève 2012, 152, 177.)

Kristillisyyden myötä orja ymmärtää olemassaolonsa ristiriitaisen luonteen eli inhimillisen olemassaolon kaksinaisuuden, joka näyttäytyy yhtäältä herran ja orjan ristiriitaisissa rooleissa yhteiskunnassa ja toisaalta varhaisessa erottumisessa luonnon maailman muuttumattomuudesta historiallisena toimijana. Tämän ristiriidan aktiivisen kokemisen vuoksi orja kuitenkin päätyy kuvittelemaan toisen maailman, tuonpuoleisuuden. (Kojève 2012, 175-176.) Kuten Nichols (2007, 14) huomauttaa, uskonto on Kojèvella ilmiö, joka pyrkii vastaamaan tuntemaamme vajeeseen spatiaalis-temporaalisessa maailmassa. Uskonnon avulla pyrimme etsimään tunnustuksen halun tyydytystä jostakin korkeammasta, kuten tuonpuoleisuudesta. Orjalle kaikki tässä maailmassa on alisteista, siksi tuonpuoleinen näyttäytyy maailmana, jossa hän on vapaa. Tuonpuoleisuuden avulla orja kestää maanpäällisen herruuden ja oman työteliään orjuutensa (Kojève 2012, 175).

Kristinuskon lupaama tasa-arvoistava vapaus osoittautuu kuitenkin valheelliseksi. Maallisen herran sijaan ihminen luo itselleen absoluuttisen herran, Jumalan. Ajatuksissaan orja on vapaa herruudesta, mutta lopulta kuitenkin sidottu suhteeseen kaikkivoivasta herruudesta. Kojève kirjoittaakin kristinuskoksen ihmisen olevan tasa-arvoinen vain orjuudessaan herraksi nostettuun Jumalaan nähden. (Kojève 2012, 176.)

Jumalan herruus hyväksytään kuoleman pelon vuoksi. Kristinuskossa toisintuu orjamainen halu elää hinnalla millä hyvänsä, tosin se korvautuu aivan yhtä orjamaaisella halulla elää periaatteessa ikuisesti tuonpuoleisessa. Molemmat syntyvät ahdistuksesta kuolemaa ja äärellisyyttä kohtaan, jotka ovat ihmisen olemassaolon välttämättömiä ehtoja. (Kojève 2012, 176.) Ajatusta ylösnousemuksesta Kojève pitää kristinuskon erheenä, jossa ihminen päätyy transsendentin Jumalan ja tuonpuoleisuuden muodoissa luomaan itselleen transsendentin voittamattoman herran (Kojève 2007, 32). Aito vapaus on kuitenkin mahdollista vain jos hyväksyy kuoleman

ajatuksen. Oman, lopullisen kuolevaisuuden hyväksyminen vaatii luopumista tuonpuoleisuuden tai transsendenssin ajatuksesta. Uskonnollisesti tarkasteltuna tämä luopuminen tarkoittaa ateismia.

Uskonnollinen ihminen ei ole aidosti vapaa ja hänen oikeaksi luulemansa tieto tuonpuoleisesta pelastuksesta on harhaa. Kojèven katsannossa uskonnollinen ihminen projisoi Jumalaan tavoitteita ja toiveita, joihin hänellä itsellään on mahdollisuus, mutta joiden mahdollisuutta hän ei huomaa tai tunnista itsessään. Hän piilottaa aidon vapauden transsendenttiin ajatukseen Jumalasta ja tuonpuoleisuudesta.

Niin pitkään kun ihminen kohottaa jonkin olennon, aatteen tai ideologian transsendentiksi ja itseään korkeammaksi, jatkuu ihmisen riippuvuussuhde. Aito ihmisyyys puolestaan on vapaata ja riippumatonta. Pohjimmiltaan kristitty etsii uskonnollisesta tunteesta Jumalan tunnustusta omalle yksilöllisyydelleen. Kristinuskon ja sen oppien kautta orja näkee mahdollisuuden itseisarvoon:

Ihminen myöntää itselleen korkeimman arvon. Mutta vielä hän ei uskalla myöntää sitä itselleen konkreettisesti maailmassa elävänä, siis toimivana, hän ei rohkene hyväksyä tätä *maailmaa* ihanteeksi. Hän myöntää arvon sille, mikä hänessä on maailman ulkopuolista, täysin mentaalista. Hän pakenee *maailmaa*, hän pakenee ”maailmallisuutta” – ja paetessaan hän väistämättä löytää *yli-inhimillisen* Jumalan ja myöntää tälle arvon, jonka hän – itse asiassa – tahtoi myöntää *itselleen*. (Kojève 2012, 201-202.)

Vaikka kristinuskon ideaalina toteuttaa tasa-arvoisen tunnustuksen, ovat siihen liittyvät pakeneminen, kieltäminen ja transsendentin herran luominen orjamaisia piirteitä, siksi kristillinen ihminen ei saavuta aitoa ihmisyyttä. Kojève kuitenkin näkee uskonnollisen ihmisen aidosti inhimillisen, vapaan kansalaisen välttämättömänä edeltäjänä. Kristinuskossa ihminen luo itse mahdollisimman antropomorfisen Jumalan Jeesuksen hahmossa. Ihmisenä kuolevan Kristuksen kautta ihminen voi elää uudestaan kuoleman pelon ja lopullisuuden. Devlin (2004, 66) huomauttaa kristinuskon olleen Kojèvelle askel kohti ihmisen itsensä ”jumaluutta” eli ymmärrystä siitä, ettei mitään korkeampaa kuin ihminen ole olemassa.



Kristillisen teologian voidaan siis katsoa olleen oikeassa. Ei kuitenkaan liitettynä ajatukseen jumalasta, vaan ihmisestä.

### **3.4 Onneton tietoisuus**

Uskonnollisen ihmisen aitoa vapautta estää onnettoman tietoisuuden vangiksi jääminen. Onnettomuuden lähteitä ovat orjallinen kuoleman pelko ja dualismi. Iankaikkisen elämän haaveilun myötä ihminen häivyttää kuoleman mahdollisuuden ja sysää vastuun todella inhimillisestä ja vapaasta elämästä tuonpuoleisuuteen. Kristillinen ihminen ei siis elä aidosti ja vapaasti tässä maailmassa ymmärtäen oman vastuunsa ja roolinsa maailman muokkaajana. Kristinusko on dualistista: sen lupaamat tunnustus ja tasa-arvo ovat riippuvaisia transsendentista Jumalasta, eivätkä ne ole saavutettavissa aidosti konkreettisessa todellisuudessa. Uskovaisen ihmisen transsendentti minuus on vielä vähemmän vapaa kuin maallisen herran hallitsema empiirinen minuus, sillä edellinen on alistanut itsensä Jumalan muodossa näyttäytyvälle absoluuttiselle herruudelle. (Kojève 2012, 75.)

Vapautuakseen onnettomasta tietoisuudesta tulee ihmisen hylätä ajatus tuonpuoleisuudesta. (ibid, 76.) Uskontoa ei tuhota vain kieltämällä Jumalan olemassaolo. Kristillisen aatteen reaalin toteutuminen historiassa on ensin välttämätöntä, jotta se voidaan lopulta kumota. Kristillisen opin ajatukset ihmisten tasa-arvoisesta tunnustuksesta Jumalan edessä petaavat tietä vallankumoukselle, joka vihdoinkin lakkauttaa yhteiskunnassa vallitsevan luokkien vastakkainasettelun. Kristinuskon aatteen tasa-arvoisuus havahduttaa ihmistä olemassa olevalle epätasa-arvoisuudelle ja orjan kokemalle alemmuudelle. Kojèven mukaan uskonto ylitetään tulkitsemalla se antropologisesti, ymmärtämällä että ihminen heijastaa itse itsensä transsendenttiin ja toiveisiin iankaikkisesta elämästä (ibid, 282).

Kojèven mukaan askel kohti aitoa tasa-arvoa tehdään työläisorjien vallankumouksen kautta. Vallankumous historiallisena ja negeeraavana toimintana toteuttaa saman ihanteen todellisuudessa, jonka uskonto

heijastaa tuonpuoleiseen (ibid, 203). Aito vapaus, veljeys ja tasa-arvo sekä tasa-arvoinen tunnustus toteutuvat vasta vallankumouksella luodussa valtiossa. Vallankumouksella Kojève viittaa Ranskan 1789-1799 vallankumousajanjaksoon sekä Jenan taisteluun vuonna 1806. Kuten Hegelille, myös Kojèvelle vallankumous henkilöityi Napoleon Bonaparten hahmossa.

Ranskan vallankumous toi esille historiallisen ihmisen havitteleman toiveen tasa-arvoisesta tunnustuksesta. Kojèven mukaan vallankumouksen myötä ensimmäistä kertaa maailman historiassa konkretisoitui ajatus aktuaalisesta tasa-arvosta ihmisten välillä asemasta tai luokasta riippumatta. Kristinuskon näennäisen tasa-arvoisuuden ja vallankumouksen ideologisen tasa-arvoisuuden kautta historiallisen ihmisen tunnustuksen etsintä on vihdoinkin saapumassa kohti loppuaan, aitoa tasa-arvoista tunnustusta, jonka myötä myös historiallinen työ ja toiminta päättyy. Tunnustuksen halusta johtuvan toiminnan päättymisen ennakoivat Kojèvelle historian loppua. Historian lopun paradigmasta käsin voidaan tarkastella koko ihmisen historiallisen työn tuloksia, kuten myös ihmistä itseään.

## 4. Historian loppu

Mitä historia oikeastaan on? Lause, joka heijastaa todellisuutta, mutta jota kukaan ei ole lausunut aiemmin. Historian loppu tarkoittaa juuri tätä. Tapahtumia tuottuu yhä, mutta Hegelin ja Napoleonin jälkeen ei ole sanottu enää mitään, mitään uutta ei voida enää sanoa. Kreikassa syntyi jotakin ja viimeinen sana on sanottu. (Kojève 2007, 78.)

Historian loppu on hetki jolloin vallankumous viimeisenä negeeraavana tekona murtaa edeltäneen yhteiskunnan vastakkainasettelut ja julistaa historiallisen työn päätökseen. Historian loppu ilmentää historiallisen dialektiikan loppua: alun teesi, luonto, on kokonaan muutettu ihmisen kumoavalla toiminnalla. Jäljellä on luonnon ja negeeraavan toiminnan

synteesi: ihmisen luoma täysin tekninen ja inhimillinen maailma (Kojève 2012, 19).

Historian loppu ilmenee maailmassa monella eri tasolla. Drury (1994, 41, 42) kirjoittaa historian lopun näyttäytyvän talouden sektorilla kapitalismina, psykologisesti ateismina ja poliittisesti tarkasteltuna universaalina ja homogeenisena valtiona. Kukin historian loppua ilmentävistä ekonomisista, poliittisista ja uskonnollisista rakenteista astuu voimaan vuorollaan. Drury (1994, 44) huomauttaa, että kaikille historian lopun ideologioille on yhteistä tietynlainen vapauttavuus jostakin ylemmästä transsendentista tai hierarkiasta, esimerkiksi Jumalasta tai luokkayhteiskunnasta. Historian lopun valtion takaaman tasa-arvoisen tunnustuksen myötä olemme kaikki ideologisesti samanarvoisia. Herraa, niin maallista kuin taivaallistakaan, ei enää tunnusteta. Historian loppu on kuvaava irrottautuminen historiallisuuden ja eriarvoisuuden kahleista: ihmisen toiminta lakkaa, koska ”orjuudesta” vapauttavaa toimintaa ei enää tarvita.

Historian loppu merkitsee myös tieteellisen ja filosofisen tiedon loppuun saattamista sekä mahdollisuutta tarkastella edeltäviä historiallisia tapahtumia, sillä vasta historiallisen ajan jälkeen voidaan kaikkea tapahtunutta hegeliläisen dialektiikan mukaan analysoida.<sup>3</sup> (Kojève 2012, 394.) Tämä tarkoittaa, että historiasta ja kaikesta siihen liittyvästä voidaan totuudellisesti kirjoittaa vasta jälkeinpäin, tapahtumien jo tapahduttua. Historian lopun viitekehys tarjoaa siis mahdollisuuden absoluuttiseen tietoon kaikesta edeltäneestä, esimerkiksi ihmisyydestä. Kojèven mukaan historian lopussa asioita voidaan analysoida, koska ympärillämme on edelleen toimintaa. Mitään uutta ei voi kuitenkaan ilmaantua maailmaa, koska historiallinen luova toiminta on päättynyt.

---

<sup>3</sup> Kojèvella Hegel oli ”viisas mies” (*le Sage*) joka ennusti historian lopun *Hengen fenomenologiassa*. Kojèven mukaan vasta hegeliläinen filosofia ja sen mukanaan tuoma viisaan viisaus on absoluuttista tietoa. Esi-hegeliläinen filosofia ei kuitenkaan ole virheellistä, mutta absoluuttinen tieto on luonteeltaan universaalista ja homogeenista ja näin ollen edellyttää maailmaa ja valtiota, joka on samanlainen. Historian lopun universaali ja homogeeninen valtio on siis paikka, jossa filosofinen tieto, viisaus, tulee myös päätökseensä. (Kojève 2012, 349.)

Historian loppu on ensisijaisesti ihmisen historiallisen toiminnan päätös ja ihmisen yksilöllisyyden idean täydellistyminen:

Historia loppuu, kun ihminen ei enää sanan voimakkaassa mielessä toimi, ei siis enää kiellä, ei enää muuta luonnollista ja yhteiskunnallista annettua verisellä taistelulla ja luovalla työllä. Ihminen lakkaa tekemästä niin, kun annettu todellisuus tyydyttää hänet täydellisesti (*Befriedigung*) toteuttamalla hänen halunsa (*Begierde*, joka ihmisellä on halua hänen ainutkertaisen persoonallisuutensa universaaliin tunnustamiseen – *Anerkennen* tai *Anerkennung*). (Kojève 2012, 418.)

Tunnustuksen halun täyttymisen mahdollistaa historian lopun universaali ja homogeeninen valtio. Valtiossa ihmisten väliset erityiserot kuten yhteiskuntaluokat, kansalaisuus tai perheiden sisäiset hierarkiat kumoutuvat. Tilalle astuu valtion kaikille asukkaille yhtenäinen ja statukseltaan samanarvoinen kansalaisuus. (Kojève 2012, 143.)

#### 4.1 Valtio

Kojève kirjoitti, ettei historian lopun valtiota ole konkreettisesti olemassa nimettävänä valtiona, mutta että kaikki mitä se edellytti, oli jo tapahtunut. (Kojève 2012, 272-273.) Ihminen oli historiallisen, tunnustuksen halusta johtuvan työnsä seurauksena kumonnut täydellisesti luonnon ja rakentanut tilalle täysin inhimillisen valtion. Historian lopun valtio on mahdollinen vain edeltäneen historian eli ihmisen työn ja luonnon, sekä ihmisen itsensä muuttumisen seurauksena. On siis mahdotonta, että universaali ja homogeeninen valtio olisi rakennettu ensimmäisenä. (ibid, 449.)

Historian lopun valtiota ennakoivan ja mahdollistavan ideologisen viitekehyksen tarjosi Napoleonin vuonna 1806 johtama Jenan taistelu. Paitsi Hegelille, myös Kojèveille taistelu toimi symbolisena tapahtumana maailmanhistoriassa. Napoleonin mukanaan tuomat egalitaristiset

ideologiat<sup>4</sup> mahdollistivat ajatukselle jaetusta tasa-arvosta ja tunnustuksesta.

Ihmisen työ muokkasi epäinhimillisestä ja ajattomasta luonnosta historiallisen, teknisen ja mekaanisen valtion, jossa vaikuttavat ihmisen luomat sosiaaliset instituutiot ja niiden konseptit<sup>5</sup>: taide, kulttuuri, politiikka ja uskonto. Luonto on muovautunut yhteiskunniksi, jotka puolestaan ovat kehittyneet historian saatossa kohti päätepidettään, universaalia ja homogeenista valtiota, jossa eriarvoisuudet on kumottu ja tasa-arvoinen tunnustus on vihdoin saavutettu. Historian lopun valtio toimii eräänlaisena synteessä historian aiemmista kehitysvaiheista: luonnosta ennen historiallista toimijaa ja inhimillisestä, työtätekevän orjan historiasta.

Valtion universaalius tarkoittaa käytännössä sen tarjoamia tasavertaisia mahdollisuuksia kansalaisilleen. Homogeenisyys puolestaan viittaa erilaisten kulttuurillisten, etnisten ja muiden partikulaarisuuksien eliminoimista tasa-arvoisen kansalaisuuden nimissä. Kojèven mukaan: ”Toteuttaessaan yksilöllisyyden täydellisesti universaali ja homogeeninen valtio saattaa historian loppuun, sillä tässä valtiossa sen tyydyttämällä ihmisellä ei ole kiusausta kieltää se ja luoda siten jotakin uutta sen tilalle” (Kojève 2012, 449).

Historialliset aikakaudet ja ajatussuuntaukset muokkasivat myös ihmistä itseään kohti ajatusta kaikille mahdollisesta jaetusta tasa-arvoisesta tunnustuksesta. Valtiossa ihmisen ei enää tarvinnut taistella tunnustuksen eteen, sillä historian vallitsevat ristiriidat ja eriarvoisuudet oli lopetettu. Devlin (2004, 112) kutsuu Ranskan vallankumouksen ideologiaa aiempien

---

<sup>4</sup> Napoleonin joukot toivat mukanaan Ranskan vallankumouksen egalitaristiset ideologiat, ja näin ollen vapauden, veljeyden ja tasa-arvon siemen pääsi itämään myös muualle. (Stoekl, 1994 ) Lisäksi Allan Bloom huomauttaa ”[–] Ranskan vallankumouksen [mukanaan tuomat] ihmisten oikeuksien universaalit ja rationaaliset periaatteet olivat alkuna historian lopulle.” (Bloom, 1980, xi).

<sup>5</sup> Ihmisen historiallisen toiminnan myötä ja sen rinnalla syntyvät myös eri instituutioihin ja konsepteihin liittyvät ja niissä vaikuttavat kieli, puhe, ja käsitteet. Koska historian lopun maailma on kokonaan inhimillistetty, on se näin ollen myös kokonaan kielellä ja käsitteillä ymmärrettävissä ja analysoitavissa. (Kojève 2012, 126-127,379.)

historiallisten ihmisyyden vaiheiden ja varsinkin kristinuskon ideaaliksi kulminoitumaksi.

Valtiossa tunnustus kohdistuu vihdoin ihmiseen itseensä. Valtion kansalaisena jokainen tunnustaa ja on vastavuoroisesti muiden tunnustama. Ihmisen tunnustaminen yksilöllisenä partikulaarina tarkoittaa, ettei tunnustus ole ”suodatettu” esimerkiksi perheen, luokan tai aseman kautta (Kojève 2012, 144). Juuri tällainen puhtaaseen ihmisyyteen ja ihmisen yksilöllisyyteen perustuva tunnustus oli Kojèvelle aitoa tunnustusta, joka toteutti inhimillisen tunnustuksen halun (*Anerkennung*). Universaalissa ja homogeenisessa valtiossa ihmisen minuuden arvo on suoraan suhteessa valtion universaalisuuteen: valtiossa ei ole eroja tai hierarkioita, joten kaikki ihmiset ovat yhtäläisesti tunnustettuja sen kansalaisina. Ihmisillä ei myöskään ole enää toisiaan vastaan kiisteleviä omakohtaisia intressejä, vaan intressiksi muodostuu jaettu ajatus sekä valtion että sen kansalaisten hyvästä. (ibid, 281.)

Kojève vertasi määrittelemäänsä historian lopun valtiota myös Marxin ”vapauden valtakuntaan”, jossa luonto harmonisoitui ihmisen kanssa, taistelut ja sodat lakkasivat ja ihmiset työskentelivät niin vähän kuin mahdollista.<sup>6</sup> Vuonna 1948 Kojève näki Yhdysvaltojen saavuttaneen historian lopun vapauden valtakunnan muodossa. Kojèven (2012, 540) mukaan: ”[-] käytännössä kaikki ”luokattoman yhteiskunnan” jäsenet voivat siellä nykyisin hankkia mitä heistä hyvältä tuntuu, joutumatta kuitenkaan työskentelemään enemmän kuin heidän sydämensä sanoo.” Tämän kaltainen yhteiskunta ilmensi Kojèvelle ”ikuista nykyhetkeä”, historian lopun valtion muuttumatonta ikuisuutta, jossa myös ihminen taantuu pysähtyneisyyteen. (ibid, 143, 541.)

Historian lopun valtio on hetki, jolloin kojèvelainen ihminen on kokonaan yhtä todellisuuden kanssa. Hänen ja maailman välillä ei enää ole ristiriitaa,

---

<sup>6</sup> Marx määritteli vapauden valtakunnan alkavan, kun välttämätön ja arkipäiväinen työ päättyy. Se siis sijaitsi konkreettisen materiaalisen tuotannon ulkopuolella. Vapauden valtakunnan perustan muodostaa kuitenkin välttämättömyyden maailma eli luonto, jonka ihminen ottaa haltuunsa. (Marx 1971, 820.)

kuten luonnon ja ihmisen tai herran ja orjan välillä oli. Kojèven (2012, 379) mukaan: "Historia loppuu, kun ihminen ei enää sanan voimakkaassa mielessä toimi, ei siis enää kiellä, ei enää muuta luonnollista ja yhteiskunnallista annettua verisellä taistelulla ja luovalla työllä. Ihminen lakkaa tekemästä niin, kun annettu todellisuus tyydyttää hänet täydellisesti."

Ihmisyiden kannalta tarkasteltuna kojèvelainen historian loppu on kaksijakoinen ja ironinen: hetki, joka toimii historiallisen ihmisyiden huippuna, tunnustuksen halun toteutumisena ja hierarkioiden kaatumisena, on samalla sen päätepiste. Ihmistä konstituoiva halu tunnustukseen on tullut päätökseen, jonka seurauksena ihminen ei enää toimi. Kun negatiivinen toiminta lakkaa, ei maailma eikä myöskään ihminen enää muutu. Valtio ja ihminen ovat valmiita, mutta myös pysähtyneitä ja muuttumattomia. Asioita tapahtuu edelleen, mutta mitään uutta ei enää historian lopun jälkeen synny. Historian loppu on siis aatteellisesti, poliittisesti, kulttuurillisesti ja ihmisen kannalta päättymisen ja loppumisen hetki. Kysymys, jonka Kojève jättää ilmaan historian lopusta puhuessaan, on ihmisen kohtalo. Miten voimme tietää juuri Kojèven kaavaileman valtion olevan historiallisen ihmisen todellinen ja todella tyytyväiseksi tekevä päätepiste?

## 4.2 Posthistoriallinen ihminen

Historian aikana ihminen on muokannut itse itsensä sellaiseksi kuin hän on historian lopussa. Kojèvelainen ihmisyiden projekti tulee päätökseen, koska maailmassa ei ole enää mitään, mitä hänen tulisi kumota saavuttaakseen tunnustuksen halun päätepiste:

[--] ihminen *luo* itsensä toiminnalla, joka kieltää annetun, ja jokaisen luovan vaiheen jälkeen hän *tiedostaa* luomansa, siis sen, mitä hän *on*, *muututtuaan* siksi. Ihmistä koskeva tieto voi siis olla absoluuttista, toisin sanoen lopullista, vasta sitten, kun kieltävä toiminta loppuu lopullisesti, siis silloin, kun ihminen on täysin "sovitettu" todellisuuteen ja "tyydytetty" siinä ja siitä. (Kojève 2012, 288.)

Historian lopun universaali ja homogeeninen valtio lakkauttaa erot ja ristiriidat. Herruus ja orjuus yhdessä muiden erojen kanssa kumoutuvat, ja niiden tilalle astuu neutraali kansalaisuus.<sup>7</sup> Historian lopussa ulkopuolista maailmaa koskeva tietoisuus (*Bewusstsein*) lankeaa yhteen inhimillisen itsetietoisuuden (*Selbstbewusstsein*) kanssa eli historian lopun valtio ja ihminen ovat molemmat yhtä ja täydellisesti tiedettävissä analysoitavissa (Kojève 2007, 51. Kojèvelle tämä merkitsi mahdollisuutta ymmärtää ”ihmistä sinänsä” yksilönä juuri historian lopun kontekstissa:

[--] yksilönä eli varsinaisesti ihmisenä oleminen on sitä, että on ”tyydytetty”, ei enää tahdo eikä siis voi ”ylittää” itseään, muuttua toiseksi kuin on. Silloin itsensä ymmärtäminen on kokonaisen, lopullisen ja ”täydellisen” ihmisen ymmärtämistä. (Kojève 2012, 144.)

Kojèven katsannossa historian loppu hävittää ristiriidat ja toiseuden. Toiseuden häviäminen tarkoittaa, että inhimillinen halu tasa-arvoiseen tunnustukseen on vihdoinkin saavutettu. Toiseus poistuu kun ihmisiä ei enää luokitella hierarkkisesti eivätkä he näe toisiaan ensisijaisesti esimerkiksi ekonominen aseman tai säädyn kautta, vaan tunnustettuina tasa-arvoisina yksilöinä.

Historiallinen ihmisyyys alkaa halusta tunnustukseen. Ennen tunnustuksen halua, ihmiset eivät juuri eroa muuttumattomista ja vain tarpeitaan tyydyttävistä eläimistä. Juuri inhimillinen halu tunnustukseen ja siitä johtuva toiminta, negeeraus, erottaa ihmisen luonnon maailmasta ja mahdollistaa ihmisyyden tarkastelun suhteessa luontoon. Kojèven kuvaama ihmisyyys määrittyy pyrkimyksenä eroon luonnon muuttumattomuudesta ja eläimellisyydestä.

---

<sup>7</sup> Herruus tuhotaan kokonaisuudessaan ennen historian lopun valtion voimaan astumista: ”Viimeisessä taistelussa, jossa työtä tekevä entinen orja taistelee pelkästä kunniaa, syntyy universaalinen ja homogeeninen valtion vapaa kansalainen, joka on yhtä aikaa herra ja orja. Hän ei siis enää ole kumpikaan, vaan ”synteettinen” tai ”täydellinen” ainutkertainen ihminen, jossa herruuden teesi ja orjuuden antiteesi ”kumotaan” dialektisesti, siis tuhotaan sikäli kuin ne ovat yksipuolisia tai epätäydellisiä, mutta säilytetään sikäli kuin ne ovat olemuksellisia tai todella inhimillisiä; ne siis ylevöitetään olemukseltaan ja olemiseltaan.” (Kojève 2012, 445.)



Historiallinen ihminen, herra tai orja, ei koskaan saavuta täydellistä inhimillisyyttä. Molemmat jäävät ikään kuin vajaiksi ilman keskinäistä tasa-arvoista tunnustusta. Kojèven määrittelyssä ihminen on ”valmis” vasta saavutettuaan tasa-arvoisen tunnustuksen. Tällöin myös tunnustuksen halu saa tyydytyksensä. (Kojève 2012, 114, 448.) Historiallisen ajan herra tai orja eivät siis täytä Kojèven omaa ihmisyyden määritelmää. Ihmisyys toteutuu täydellisesti vasta historian lopun valtiossa, herruuden ja orjuuden synteesinä, valtion kansalaisena. Kansalainen on ”vapaa, täydellinen ja ainutkertainen ihminen” (ibid, 167, 445).

Ihmistä määritellessään Kojève on kuitenkin korostanut ihmisyyden muodostuvan tunnustuksen halusta ja historiallisen orjan maailmaa muokkaavasta toiminnasta. Kojève esimerkiksi kirjoittaa ihmisen olevan ”olemuksellisesti historiallinen olio”, ja määrittelee ihmisen ”kuolevaiseksi, äärelliseksi, vapaaksi ja historialliseksi yksilöksi” (Kojève 2012, 445). Kaikki nämä puolet ihmisyydestä liittyvät toisiinsa ja toteutuvat historiallisen ajan ihmisyydessä. Voidaan kysyä, onko historian lopun ihminen aidosti enää mitään näistä? Kojèven mukaan historian lopun valtion kansalainen on vapaa, mutta mikä takaa hänen vapauttaan? Kojève on sitonut vapauden ja vapauden toteuttamisen tiukasti historialliseen, negeeraavan toimintaan, joka historian lopussa on tullut päätökseensä. Myös Cooper (1984, 73) kirjoittaa historiallisuuden ja vapauden erottamattomuudesta: ”[--] historia on olemassa vain kun on olemassa vapaita toimijoita, ja vapautta voidaan realisoida vain historiallista maailmaa luomalla.”

Historian loppu on negatiivisen toiminnan loppu. Historiallinen ihminen muokkasi maailmaa ympärillään, koska se oli täynnä ristiriitoja ja epätasa-arvoa. Toiminta ilmene taisteluina ja sotina, mutta myös teknologiana, kulttuurina taiteena, tieteenä ja uskontona. Historian lopun valtion kansalaiselle jäävät tunnustus ja tyytyväisyys tähän tunnustukseen. Valtiota ei tarvitse enää muuttaa, koska se toteuttaa jo kaikkein perimmäisimmän inhimillisen toiveen. Mitä historian lopun ihmisen toiminta voisi olla? Peter Lawler (1994, 70) kirjoittaa:

Jos tunnustuksen halu on tyydytetty historian lopun universaalissa ja homogeenisessa valtiossa, ihminen ei enää toimi. Hän ei enää manifestoi vapauttaan historiallisesti. Hän on tyytyväinen, mutta ei ole inhimillistä olla tyytyväinen. Täten historian lopun täytyy olla myös ihmisyyden loppu.

Historian lopun valtiossa ihmisten historiallinen toiminta ja aktiviteetit muuttuvat. Ne eivät enää muuta maailmaa, vaan niiden tarkoituksiksi jää saada ihmiset onnellisiksi kyseenalaistamatta kuitenkaan mitään:

Toiminnan ihminen, termin kokonaismerkityksessä häviää. Käytännöllisesti katsoen tämä tarkoittaa sotien, vallankumousten ja taisteluiden katoamista [--]. Kaikki muu kuitenkin säilyy; rakkaus, pelit, leikit, erotiikka etc. lyhyesti ilmaistuna kaikki mikä saa ihmisen *onnelliseksi*. (Kojève 1980, 159.)

Saavutettuaan historian lopun valtion työllään, ihminen ”kuolee tai katoaa historiallisena ihmisenä” (Kojève 2012, 354). Valtion myötä luonnon ja ihmisen historiallisen muutoksen välinen kuilu on sulkeutunut ja jäljellä on kokonaan inhimillinen maailma. Historian lopussa historiallinen, toimiva ja tunnustusta haluava ihminen on kadonnut. Historia kuten ihminenkin ovat Kojèven filosofiassa haluavaa liikettä, projekti, jotakin joka on suuntautunut tulevaisuuteen. Heinämäki (2012, 125) kirjoittaa kojèvelaisesta ihmisyydestä historian lopussa:

Ihminen on negatiivisuuden määrittämä olento, joka ”on, mitä ei *vielä* ole”, jonka olemassaolo on pyrkimistä ja tulemistä. Tämä avoimuus ja tulevaisuuteen suuntautuminen ovat niin keskeisiä, että ihmistä ei sanan varsinaisessa merkityksessä ole tilanteessa, jossa tuleminen on lakannut.

Historian lopussa Kojèven historiallisella ihmisellä ei vaikuta enää olevan tulevaisuutta. Hän ei voi enää toteuttaa historiallisuuttaan tai tulevaisuuteen suuntautuvaa ajallisuuttaan, joten häneltä evätään kaikki historialliseen ihmisyyteen liittyvät ominaisuudet. Mitä siis jää jäljelle?

Historian lopussa ”ihminen sinänsä kuolee”, mutta kuolema ei koske tiettyä ihmistä tai henkilöä, vaan ikään kuin koko historiallisen ihmisyyden konseptia (Kojève 2012, 537). Ongelma on, ettei Kojève juuri määritellyt muun kaltaista ihmisyyttä, vaan ihmisyyttä sinänsä pystyttiin käsittelemään

vasta historian lopussa, ihmisyyden täydellistyttyä. Lawler (1994, 66) kirjoittaa: ”Jos ihminen on historiallinen olento, eikä mitään muuta – mitä hänen tulee olla voidakseen tunnistaa täydellistymisensä historian lopussa – tällöin tämän lopun käsittäminen on myös ymmärrystä hänen omasta katoamisestaan.”

Kirjeessään Leo Straussille vuonna 1950 Kojève pohtii historian lopun jälkeistä ihmisyyttä:

[--]”ei ihminen” voi tarkoittaa myös ”eläintä” (tai ehkä paremminkin robottia) kuten myös ”jumalaa”. Viimeisessä vaiheessa ei luonnollisestikaan ole enää ”ihmisiä” sanan historiallisessa merkityksessä. ”Terveet” robotit ovat ”tyydyttyneitä” (urheilu, taide, erotiikka etc.), ja ”sairaat” ovat lukkojen takana. (Strauss 1961, 255.)

Kojèven tulkinnassa historiaan loppu on ihmisyydelle äärimmäisen kaksijakoinen: toisaalta täydellistyminen huippuunsa, herruuden ja orjuuden synteettinen kumoutuminen, eräänlainen ”jumaluus”<sup>8</sup>, toisaalta re-animalisoituminen, palaaminen lähelle alun luonnollista muuttumattomuutta. Historian lopun täydellinen ihmisyyys näyttäytyy ohikiitävänä hetkenä, joka universaalin ja homogeenisen valtion myötä realisoituessaan muuttuu lähes merkityksettömäksi. Kojève tuomitsee ihmisen passiiviseen toimettomuuteen historiallista inhimillisyyttä konstituoivien elementtien lakatessa historian lopussa: ”Ihminen on todellinen inhimillisenä vain mikäli hän kieltää itsensä annettuna, eli luonnollisena tai eläimenä pelkästään tunnustuksen halun vuoksi” (Kojève 2007, 38). Kun historian loppu saavutetaan, kuolee ihminen täydellistymisensä myötä: ”Historia saatetaan loppuun eikä se enää ala uudelleen, ihminen kuolee eikä nouse kuolleista (ainakaan ihmisenä)” (Kojève 2012, 356-357).

Kojèveltä on löydettävissä kolme mahdollista määritelmää ihmisyydelle historian lopussa. Ensimmäistä edustaa tässä luvussa jo käsitelty

---

<sup>8</sup> Kojèvelle ihmisen ”jumaluus” merkitsee ihmisen transsendenttiin jumaluuteen uskovaisuuden dialektista ylittämistä: ihminen on *itse* tullut jumalaksi, täydellistynyt huippuunsa posthistoriallisessa valtiossa. (Kojève 2012, 48, 242-243.)

ihmisyyden täydellistyminen historiallisen herran ja orjan synteessä, valtion kansalaisena. Tunnustuksen halun täytyttyä kaikki toiminta kuitenkin loppuu, joten tämä ”ihmisyyden huipentuma” historian lopun valtiossa voidaan lukea vain ironisesti. Täydellistyminen ei tunnu tarkoittavan Kojèven ihmisyyden määritelmässä muuta kuin historiallisen ihmisyyden loppua. Seuraavat vaihtoehdot ovat ihmisen re-animalisoituminen, Kojèven sanoin amerikkalainen elämäntyyli ja japanilainen ihmisuus. Näistä vaihtoehdoista edellinen edustaa Kojèven pessimististä ajattelua historian lopun nautinnon hakuisesta ihmisyydestä, jossa taistelutahto, kunniallisuus ja työteliäisyys ovat lakanneet, ja joka muistuttaa enemmän eläintä kuin historiallista ihmistä. Jälkimmäinen vaihtoehto on Kojèven Japanin matkan vuonna 1959 jälkeen laadittu lisäys L’ecture de Hegeliin jossa Kojève esittää Japanin maana eläneen jo satoja vuosia posthistoriallista aikaa. Tämän ajatuksen myötä Kojève nimesi amerikkalaisen elämäntyylin lisäksi japanilaisen ihmisyyden, jota edusti kulttuurillisissa traditioissa esiintyvä snobismi.

#### **4.3 Amerikkalainen ja japanilainen ihmisuus**

Lawlerin (1995, 68,70) esittää Kojèven seuraavan Jean-Jaques Rousseauin ajatuksia palauttaessaan historian lopun ihmisen alun yksinkertaiseen ja luonnolliseen olemiseen: ”Historiallisen liikkeen ja toiminnan hävitessä historian lopussa, ihmisestä kuten kaikista muistakin eläimistä, tulee jälleen kerran täysin luonnon määrittämä.” Kuten hän kirjeessään Straussille kirjoitti, pohti Kojève todella ihmisen uudelleen eläimellistymisen mahdollisuutta. Hän näki ympärillään merkkejä, jotka viittasivat ihmisen toiminnan ja työn passivoitumiseen ja pysähtymiseen. Kojève kirjoitti aikaisemmin, ettei historian lopun valtiota ollut konkreettisesti olemassa. Kuitenkin alaviitteessään L’ecture de Hegeliin vuodelta 1948, hän katsoi Yhdysvaltojen ilmentävän marxilaisen vapauden valtakunnan toteutumista käytännössä:

Päädyin päättelemään [--], että *American way of life* oli jälkihistorialliselle kaudelle ominainen elämäntapa ja että Yhdysvaltojen aktuaalinen läsnäolo

maailmassa ennakoi tulevaa koko ihmiskunnan ”ikuista nykyhetkeä”. Niinpä ihmisen paluu eläimellisyyteen ei enää näyttänyt tulevalta mahdollisuudelta vaan jo läsnä olevalta varmuudelta. (Kojève 2012, 540-541.)

Miksi Kojève valitsi juuri amerikkalaisuuden edustamaan historian lopun eläimellistä ihmisyyttä? Derrida (1994, 90) kysyy: ”Mitä hän ajatteli näkevänsä siellä, mitä hän halusi nähdä? Vastaus: vaurauden, yltäkylläisyyden kaikessa joka voi vastata tarpeeseen tai haluun, ja näiden tarpeiden ja halujen rajaviivan häviämisen [--].” Yhdysvallat edusti Kojèvelle yhteiskuntaa, joka ei enää taistellut tai joka ei kärsinyt ristiriitaisista hierarkioista. Yhdysvallat näyttäytyi luokattomana yhteiskuntana, jonka kapitalistinen vauraus, tavarapaljous ja valinnanvara jakaantuivat sen asukkaille näiden joutumatta kuitenkaan työskentelemään kohtuuttomasti. Kojèvelle amerikkalainen ihmisuus edusti laiskanpulleaa tyytyväisyyttä ympäröivään runsauteen, vailla tarvetta taistella muutoksen puolesta. (Kojève 2012, 540.)

Historian lopun ihmisen palauttaminen alun eläimellisyyteen on Kojèven ensimmäisenä esittämä näkemys ihmisestä historian lopussa. Eläin edustaa muuttumattomuutta ja ajattomuutta, siis historiattomuutta. Ihmisyyden alkuperä on myös eläimellisyydessä, joka historian lopussa ihmisen täydellistyttyä on kokonaan kumottu. Kojèven historiallinen ihmisuus rakentuu luonnon päälle sen aktiivisena kieltona. Luonto on siis ihmisen olemassaolon välttämätön ehto. Tämän vuoksi luonnon täydellinen ylittäminen historian lopussa, on myös ihmisen eläimellisyyden kumoutuminen: ”[--] ihmisen eläimellisyyden kuolema on myös ihmisen itsensä kuolema” (Kojève 2000, 214-215).

Eläin ihmisessä siis kuolee lopullisesti, mutta silti ihminen päättyy muistuttamaan eläintä. On selvää, ettei historian lopun jälkeinen ihminen voi enää täyttää aktiivisen ja maailmaa muuttavan historiallisen ihmisen tunnuspiirteitä. On kuitenkin ongelmallista väittää, kuten Kojève tekee, että koko historian kaaren toteuttama ja kokema ihminen palaisi alkua

muistuttavaan tilaan. Kojève itse kirjoittaa, ettei historia koskaan liiku taaksepäin. Dialektiseen alkupisteeseen, ihmisen tapauksessa eläimellisyyteen, palaaminen on siis mahdotonta. (Kojève 2000, 158.) Jos siis historian lopun jälkeinen ihmisyyden on eläimellisyyttä, täytyy sen olla erilaista kuin Kojèven alussa määrittelemän eläimellisyyden. Tästä seuraa, ettei ihminen myöskään pysty historian lopussa olemaan uudelleen ”täysin luonnon määrittämä” muiden eläinten tavoin, kuten Lawler (ks. 1994, 70) luvussa 4.2 lainaamassani kohdassa väittää, sillä luonto sellaisena kuin se historian alkuhämarissä esiintyy on muunnettu kokonaan inhimilliseksi.

Jos Kojèven omia lähtökohtia seurataan, on johdonmukaisempaa ehdottaa, että ihminen saavuttaa loppupisteensä historian lopussa mutta vain historiallisilta tunnustusta haluavilta ja negeeraavasti toimivilta ominaisuuksiltaan. Vaikka kojèvelainen ihminen ei voi enää toimia historiallisesti, on hän kuitenkin saavuttanut ihmisyydelle keskeisimmän asian tasa-arvoisen tunnustuksen muodossa. Vaikka historian lopun ihminen ei enää olekaan historiallisesti toimiva tai tunnustusta haluava, on hän jo saavutetun tunnustuksen ansiosta välttämättä inhimillinen. Ihmisen saavutettu inhimillisyys tarkoittaa, ettei hän voi – ainakaan kokonaan – olla enää eläin. Ihmisen täytyy siis olla inhimillinen jollakin ei-historiallisella tavalla myös historian lopussa.

Kojève korjasi ensimmäistä näkemystään historian lopun ihmisen kohtalosta vuoden 1959 Japanin matkansa jälkeen. Japanin kolmisataavuotinen sodaton historia teki Kojèveen vaikutuksen. Japanissa ei ollut uskontoa, etiikkaa tai politiikkaa eurooppalaisittain ymmärrettyä, vaan sulkeutuneisuutensa vuoksi maa eli kuin omassa ajassaan. Kojève katsoi Japanin eläneen historian loppua jo vuosisatojen ajan. Maassa hän kohtasi koko kulttuurin kattavan, kaikesta merkityksestä tyhjänä kumisevan formalismin. (Cooper 1984, 281.) Se ilmeni sosiaalisten suhteiden ja traditioiden lisäksi entisten samuraiden ylhäisessä, työtä tekemättömässä olemassaolossa, nō-teatterissa, teeseremoniassa ja kukkien asettelutaidossa. Kojève kutsui näitä ”puhtaan snobismin” ilmentymiksi: ne eivät negeeraavassa merkityksessä kyseenalaistaneet tai muuttaneet mitään.

Tekojen taustalla olevat arvot ja traditiot olivat ”täysin tyhjiä kaikesta ”inhimillisestä” sisällöstä ”historiallisen” merkityksessä”. (Kojève 2012, 541.)

Kojève oli erityisen vaikuttunut tavasta, jolla jokainen japanilainen pystyi ”pelkästä snobismista” tehdä aiheettoman itsemurhan. Tällä Kojève viittasi sekä seppuku-itsemurhaan<sup>9</sup> että kamikaze-lentäjiin. Näillä kuoleman kohtaamisen tavoilla ei Kojèven mukaan kuitenkaan ollut mitään tekemistä historiallisen ihmisen elämän vaarantamisen kanssa, joka tehdään sosiaalisesti tai poliittisesti sisällökkäiden historiallisten arvojen, kuten tunnustuksen vuoksi. (ibid, 541.)

Japanilaista, ”tarpeetonta” negatiivisuutta (*la négativité gratuite*) luonnehti kulttuurillisten tapojen ja käytäntöjen vastikkeeton suorittaminen pelkästään tradition ja estetiikan vuoksi. (Drury 1994 54-55.) Kojèven historiallinen ihminen toimi koska halusi tunnustusta. Japanilainen tarpeeton negatiivisuus ei puolestaan pyrkinyt muuntamaan mitään, vaan ainoastaan suorittamaan ja toistamaan traditioita. Japanilainen negatiivisuus koitui myös lännen pelastukseksi historian lopun ihmisen eläimellistymiseltä, sillä eläin ei Kojèven mukaan voinut olla snobi. Vaikka traditioiden toistaminen ei varsinaisesti tuonutkaan maailmaan mitään uutta, oli se silti tae ihmisen inhimillisyydelle. (Kojève 2012, 540.)

Kojève (2012, 541) kirjoittaa: ”Varsinaisen ihmisen lopullista katoamista ei siis olisi niin kauan kuin olisi lajin *Homo sapiens* eläimiä, jotka voivat toimia ”luonnollisena” kannattimena sille, mikä ihmisessä on inhimillistä.” Kojèven mukaan ihminen siis säilyttää inhimillisyytensä historian lopussa, jos hän ei taannu eläimelliseen muuttumattomuuteen olevan, eli historian lopussa valtion kanssa. Säilyttääkseen inhimillisyytensä ihmisen tulee asettua edelleen olevaa vastaan, vaikka hänen tekonsa olisivatkin vain formalismia ilman negeeraavaa, historiallista merkitystä. Kojève siis korjaa aiempaa

---

<sup>9</sup> Seppuku on alkuperäisesti samuraiden *bushido*-etiikan mukainen miekalla tehtävä itsemurha, joka tehtiin häpeän välttämisen tarkoituksessa esimerkiksi ennen joutumista vihollisen vangiksi. Seppukun perinne jatkuu kuitenkin edelleen nykymaailmassakin juuri ”kasvot säilyttävänä” itsemurhana.

näkemystään ihmisen re-animalisoitumisesta mutta huomauttaa, että ilman formaalia snobiutta ei ihmisyyttä historian lopussa ole. Jos ihminen pysähtyy täysin ja lakkaa toimimasta tyytyen annettuun, on hän Kojèven mukaan enää vain ”*elävä* olio, jossa ei ole mitään inhimillistä” (ibid, 541).

Cooper (1985, 281) korostaa rajanvetoa Kojèven määrittelemän aidon historiallisen negaation ja *négativité gratuite*’n välillä: pelkkä merkityksistä tyhjä toisto ja formaalitus kuuluvat enemmän ”automaatille” kuin historialliselle ihmiselle. Kojèven ajattelua seuraten ei tunnu mahdolliselta, että historian lopun ihminen aloittaisi uudelleen historiallisen toimimisen. Toiminnan alkupiste, eli luonto ennen historiallista ihmisyyttä, halu tunnustukseen ja ihmisen mahdollisuus inhimilliseen kuolevaisuuteen ja vapauteen, ovat kojèvelaisessa historian lopussa hävinneet. Kojève sitoo filosofiassaan kaiken ihmiseen ja inhimillisyyteen viittaavaan kokonaisuudeksi, jossa jokainen elementti liittyy ja nivoutuu toiseen tehden yhden mahdottomaksi ilman toista. Kojèven ihminen on haluava, kuoleva, vapaa, negeeraavasti toimiva ja historiallinen.

Kojèven määrittelemä historian jälkeinen ihmisyyys tuntuu sinnittelevän hädin tuskin kiinni inhimillisyydessä ainoastaan tradition toisinnon ja snobiuden voimin. Lutz Niethammer (1994, 68) kirjoittaa japanilaisen snobiuden ilmentävän sitä, kuinka Kojèven posthistorian määrittely astuu esteettisyyden horisonttiin. Länsimainen ihmisyyys on tullut riippuvaiseksi traditiosta ja siitä, mikä aiemmin tuotti tunteita ja vaikutuksia. Historian lopun ihminen käy huvituksissa, matkailee hämmästelemään historiallisesti merkittäviä mutta nykypäivänä merkityksestä tyhjiä uskonnollisia ja taiteellisia monumentteja ja kuluttaa aikaansa toisintamalla, saavuttamatta mitään uutta. Kojèven kuvailema historian lopun maailma on maailma, jossa kaikki kerran ylväs on menettänyt merkityksensä. Kojève (2007, 78) osoittaa sarkastista välinpitämättömyyttään elämänsä aikaa kohtaan kutsumalla nykyistä Berliiniä ”tismalleen samanlaiseksi” kuin hänen nuoruutensa latinalaiskorttelia, viitaten sekä etenevään pääkaupunkien samankaltaistumiseen että aikaansa edellä myös kaupunginosien gentrifikaatioon.



Kojèven määrittelemä ihmisyyys jumiutuu historian lopussa vahvasti Nietzschen ”viimeiseltä ihmiseltä”<sup>10</sup> vaikuttavaan positioon. Ihminen ei enää toimi tai halua mitään, vaan tyytyy elämään elämänsä ilman muutosta. Samankaltainen pessimismi liittyy myös Kojèven käsitykseen ”amerikkalaisesta elämäntyylistä”. Kaikki historiallisesti vaikuttava ja tunteita nostattava latistuu keskinkertaisuudeksi ja viihteeksi. Historian jälkeen säilyy se mikä tekee ihmisen onnelliseksi: pelit, leikit ja viihde. Aivan kuin pyrkisimme toisintamaan historian huumaavia kokemuksia katselemalla elokuvia sodista tai tekemällä turistimatkan Sikstuksen Kappeliin. Sota tai Sikstuksen Kappelin pyhyys eivät varsinaisesti kuulu enää elämäämme. James Nichols (2007, viii) kertoo Kojèven visioineen, kuinka historian lopun universaalissa ja homogeenisessa valtiossa eri maiden kulttuuriset kalleudet tehdään kaikille avoimiksi ja mahdollisiksi nähdä. Ensimmäistä kertaa maailmahistoriassa ennen rajoitetut taidekokemukset, pyhiinvaelluskohteet ja historialliset monumentit ovat useiden ainakin potentiaalisesti saavutettavissa.

Roth (1985, 303) kirjoittaa seuraavasti:

Historian lopun ilmentymä on rautahäkki, jossa ihmiseläimet voivat puuhailla mitä haluavat ilman taistelua, sillä heidän keskeisin halunsa on tyydytetty. Kojève ottaa ironisen asenteen tilanteeseen, jossa kamppailu tunnustuksesta on vaihtunut loputtomaan kulutukseen; historiallinen muutos on korvautunut eläimellisellä tai snobistisella toistavuudella.

On kuitenkin aiheellista kysyä, voiko historiallinen toiminta alkaa uudestaan historian lopussa. Kojève (2012, 418) pohti kysymystä myös itse: ”Millä oikeudelle voi väittää, ettei tämä [historian lopun] valtio synnytä ihmiseen uutta halua, joka ei ole tunnustuksen halu ja jota puolestaan ei eräänä päivänä kiellä jokin muu kieltävä tai luova teko (Tat) kuin taistelu tai työ? ” Kojèven mukaan oletuksena on, että tunnustuksen halu käyttää loppuun kaikki mahdollisuudet sen toteuttamiselle. Historian lopussa tunnustuksen

---

<sup>10</sup> ”Viimeinen ihminen” on alkuperäisesti Friedrich Nietzschen teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* käyttämä termi apaattista ja halutonta, arvonsa menettänyttä henkilöä kuvaillessaan (Nietzsche 2001, 16-18).

halulle ei siis ole käytettäväkseen ”materiaalia”, kuten eriarvoisuutta tai ristiriitoja, sillä ne olivat kokonaan hävinneet universaalissa ja homogeenisessa valtiossa. Kojève (2012, 356) myös kirjoitti: ”Jos ihmisen, historian ja ajan alku on kuitenkin olemassa ihmisille vasta ajan ja historian lopussa, tuo loppu ei enää ole uusi alku ihmiselle eikä myöskään hänen uusi alkunsa, vaan hänen todellinen loppunsa.”

Monille Kojèven esittämä vastaus ei kuitenkaan ollut riittävä. Kysymyksiin halusta ja negatiivisesta toiminnasta historian lopun valtiossa pohjautuvat esimerkiksi Bataillen ja Fukuyaman esittämät kriittiset näkemykset kojèvelaisen ihmisyyden määrittelystä historian lopun kontekstissa.

## **5. Negaation uudelleenarviointi: Bataillen kritiikki**

Kojèven pessimistinen näkökulma ihmisen mahdollisuuksista historian lopussa herätti useita kriittisiä vastalauseita. Aikalaiskritiikin kärkeä edusti Georges Bataille, joka inspiroitui Kojèven ajatuksista osallistuessaan kuuluisille Hegel-luennoille. Bataille päätyi omaksumaan idean ihmisen negatiivisuudesta ja negeeraavasta historiallisesta toiminnasta Kojèvelta. Bataille oli kuitenkin eri mieltä siitä, mitä inhimilliselle toiminnalle tapahtuu historian lopussa. (Heinämäki 2008, 81.)

Bataille (1989, 48) kirjoittaa itse kirjeessään Kojèvelle: ”Otan huomioon (mahdollisuutena), että historia on nyt lopussa (lähellä lopputulostaan). Minun tapani nähdä asiat on kuitenkin aina ollut erilainen kuin sinun [--]”. Bataillelle Kojèven filosofia toimi provokaattorina. Kojèven ajatukset historiallisen orjan työteliäästä voittokulusta ja historian lopun ihmisen toimettomasta apaattisuudesta vaativat kriittistä jatkokehittelyä. (Heinämäki 2011, 123.)

Bataillen (1998b, 148) mukaan kojèvelaisen orjan työteliäs retki läpi historian johti traagiseen lopputulokseen historian lopun valtion muodossa: ”Hän uskoi työstävänsä maailman unelmiensa mukaiseksi, mutta on ainoastaan onnistunut muuttamaan unelmansa kurjimman mahdollisen todellisuuden mukaiseksi.” Bataille näkee Kojèven kuvaamaan historian lopun valtion vankilana, jossa apaattiset viimeiset ihmiset ovat tyytyväisinä omien kliinisten ja vaarattomien pikkuaskareidensa kera. Luonnon negeeraus, aito historiallinen toiminta, on valtiossa supistunut tarpeeseen toimia hyödyllisesti osana systeemiä. Drury (1994, 107) kuvailee Bataillen lohdutonta visiota historian lopun valtiosta: ”Tämä maailma on omistettu kokonaisvaltaisesti tieteellisyydelle, utiliteetille ja tuotteliaisuudelle. Maailma, joka kaihtaa näyttämästä kulutustaan, koristelua, komeutta, luksusta ja kaikkea ylenpalttista ylellisyyttä. Tämä maailma on mekanisoitu ja homogenisoitu.”

Bataillelle kojèvelainen posthistoriallinen ihminen on kuin kastroidu: halunsa ja maailmaa muuttavan toimintakykynsä menettänyt. Universaali ja homogeeninen historian lopun valtio on optimoitu ja automatisoitu, se ei enää tarjoa mahdollisuuksia luovaan tai rutiineista vapaaseen toimintaan. Drury (1994,111) kirjoittaa kuinka Bataillen kuvaamat ihmiset, entiset maailmaa muuttavan toiminnan ihmiset, joilla aiemmin oli unelmia, ovat hyväksyneet historian lopun vallitsevaksi asiantilaksi, ja päätyneet palvelemaan sitä, mikä on valmiiksi annettua. Juuri tämä pysähtyneisyyden ja näennäisen rationaliteetin ylivallan hiljainen hyväksyminen ja siihen mukautuminen raivostutti Bataillea:

[--] ihminen on negaatiota, ja vieläpä negaatiota ankarimmillaan. Jos annettu hyväksytään ilman luovaa kapinaa, onko ihmisiä enää tällöin jäljellä? Tultuaan tyydyttyneiksi, tasa-arvoisiksi ja muuttumattomiksi, eivätkö [historian lopun] ihmiset alakin muistuttaa ihmisyytensä hylänneitä eläimiä? (Bataille 1998a, 130.)

Bataille esittää pelkonsa Kojèven jo muotoilemasta mahdollisuudesta taantua muuttumattomaan eläimellisyyteen historiallisen halun ja toiminnan lakatessa. Heinämäki (2008,80, 82) huomauttaa, että Bataille

jakaa Kojèven käsityksen inhimillisestä subjektista negatiivisuuden määrittämänä, eli vailla määrättyä luontoa ja halun ajamana. Kuitenkin se, mitä negatiivisuudelle tapahtuu historian lopun kontekstissa, muodostuu erääksi Bataillen ja Kojèven keskeisimmistä eroista:

Historian loppu ei Bataillen mukaan merkitse inhimillisen negatiivisuuden lakkaamista. Sen sijaan se asettaa meidät vasten kysymystä, *mitä voisi olla sellainen negatiivisuus, jota ei valjasteta maailmaa muokkaavan, aktiivisen subjektin palvelukseen.* (Heinämäki 2008, 82.)

Bataille päätyy muotoilemaan kriittisen vastauksensa ajatukselle historian lopun valtiosta ja ihmisistä, jotka Kojèven mukaan ovat menettäneet toimeliaan ihmisyytensä. Bataillelle kojèvelainen historian lopun hetki, ihmisen täydellistymisen tunnustuksen halun täyttymisen myötä, ei suinkaan ole ihmisen valmiuden tai kokonaisuuden hetki, vaan kuten Heinämäki (2008, 109) muotoilee, ”epätietoisuuden ja pimeyden hetki”. Bataille ei kuitenkaan tyydy Kojèven pessimismiin historian lopun ihmisen suhteen. Hän haastaa Kojèven käsityksen muuttavasta toiminnasta ainoastaan historiallisena negeerauksena ja asettaa sitä vastaan ajatuksen sisäisestä kokemuksesta. Bataille kuvailee myös hahmotelman historian lopun jälkeisestä toimijasta, tuhlaavasta suvereenista.

### 5.1 Negaation ylijäämä

Bataillen keskeisin kritiikki kohdistuu Kojèven kapeakatseiseen määritelmään aidosta historiallisesta toiminnasta. Kuten aiemmin kuvailin, Kojèven tulkinnassa inhimillinen negatiivisuus ilmenee ensisijaisesti orjan tekemänä työnä. Muuttaessaan maailmaa muuttuu orja myös itse ja ymmärtää alistetun asemansa. Orja työstää luontoa pala-palalta inhimillisemmäksi, saavuttaen lopulta päätepisteenään täysin teknistetyn ja inhimillisen, universaalin ja homogeenisen valtion, jossa negeeraava toiminta lakkaa. Kojèven tulkinnassa tunnustuksen halun ajama toiminta kuluttaa kaikki resurssinsa päämääränsä vuoksi. Toiminnan loputtua historian lopun valtiossa Kojève on ensin valmis tuomitsemaan ihmisen

eläimelliseen pysähtyneisyyteen. Kojève kuitenkin päätyi korjaamaan ensiajatustaan kaiken toiminnan loppumisesta ja nosta historian jälkeiseksi toiminnaksi japanilaisen snobismin, *négativité gratuite*’n, joka ei kuitenkaan ole aitoa historiallista toimintaa maailma muuttavassa mielessä.

On esitetty, ettei Kojève tehnyt korjaustaan ainoastaan Japanin matkansa takia, vaan taustalla oli myös Bataillen kritiikki juuri negaatiota kohtaan (esim. Aingeru 2009 ,65). Bataillen mukaan Kojève redusoi inhimillisen negaation syyttä vain luontoon kohdistuvaksi työksi. Hänen mukaansa sekä inhimillinen negaatio että sen kohde ovat olleet historian aikana monimuotoisempia. (Bataille 1991, 76-77.)

Bataille pyrki esittämään, ettei negatiivisuus ole historian lopussa kadonnut, vaan että sillä on ollut aina muitakin lähteitä ja ilmenemistapoja kuin luontoa negeeraava työ. Hän kutsuu määrittelemäänsä negatiivisuutta ”työttömäksi negatiivisuudeksi” (*négativité sans emploi*). (Bataille 1989, 47-48.)

Stoekl (1994, 65) puolestaan kutsuu Kojèven japanilaista snobiutta, toimintaa ilman historiallista merkitystä, historian lopun ”heikoksi potentiaalisuudeksi” ja näkee yhteyden *négativité gratuite* ’n ja Bataillen määrittelemän työttömän negatiivisuuden välillä. Samasta yhteydestä huomauttaa myös Aingeru (2009,65), joka kirjoittaa: ”Vaikuttaa siltä kuin Kojève olisi kaikin keinoin pyrkinyt integroimaan Bataillen ajatuksen tästä ylimääräisestä negaatiosta omaan ajatteluunsa” (ibid, 47).

Bataillen keskeinen kritiikki Kojèven ajattelua kohtaan on ajatus historiallisen negatiivisuuden ilmentymisestä ainoastaan työnä ja tästä johtuva oletamus negatiivisuuden – ja näin ollen toiminnan – lopusta historian päättyessä. Andrew Cutrofello (2005, 143) selventää Bataillen kritiikin taustoja:

Bataillelle yhteiskunnan homogeeninen osa on tuotannon toimintaperiaatteen hallinnoima: se muokkaa asioita hyödyllisiksi omalle

kasvulle ja pysyvyydelle. Vastineena tälle yhteiskunnan heterogeeninen osa on kulutuksen ja tuhlauksen tapahtumapaikka, joka sisältää kaiken minkä homogeeninen yhteiskunta sulkee pois.

Kojèven orja vaikuttaa työllään muokkaavan luontoaan rationaalisesti kohti historian lopun homogeenista valtiota. Bataillen mukaan negatiivisuus kuitenkin ilmenee historiallisena aikana myös orjan työn ylijäämänä, sellaisen tuottamisena josta orja ei itse pääse osalliseksi ja joka kohdistuu muuhun kuin muutettavaan luontoon (Bataille 1989, 48). Tämä ylijäämä kuvaa sitä, mitä ei voida redusoida vain orjan maailmaa muuttavaksi toiminnaksi.

Bataillen mukaan negatio jää piiloon paitsi orjan kaipauksessa parempaan myös taiteen tuottamisissa kokemuksissa tai uskonnollisessa kontemplaatioissa ja hurmoksessa. Heinämäki (2008, 92) kuvaa Bataillen käsitystä inhimillisestä historiasta ”ontologisen eron *tuottamisen* prosessina”. Kojèvelle ontologinen ero asettuu alussa ihmisen ja luonnon välille. Historiallinen kehitys on tämän eron umpeen kuromista: luonnon muokkaamista täysin inhimilliseksi. Kojèvelainen orja työstää maailmaa muuttaessaan myös omaa käsitystä itsestään. Heinämäen mukaan: ”Työ pakottaa hänet lykkäämään mielihyvää, sublimoimaan halunsa, kultivoimaan omia kykyjään” (Heinämäki 2012, 129). Herra nauttii orjan tuottamista viihdykkeistä, tavaroista, ruoasta ja juhlista, joista kaikista orja jää paitsi. Tämä synnyttää orjassa toiveen toisenlaisesta, ei-työteliästä tai hyödyllisestä maailmasta. Työteliään, Bataillen mukaan *profaanin*, maailman vastapainoa edustaa *pyhä*, joka syntyy ”kadotettuna ja kaivattuna” (ibid,92). Tämän pyhän maailman kohteet, teot ja siihen yhdistyvät halut ja toiveet edustavat yhteiskunnan ei-rationaalista, heterogeenista aluetta.

Esimerkkinä pyhästä Bataille (1991, 90) mainitsee muun muassa festivaalin, joka edustaa työn keskeytymistä, eräänlaista tuhoamista ja turhuutta. Bataille väittää siis, ettei negatio pelkästään palaudu johonkin, kuten Kojèvella työn tuloksiin, vaan että se samalla myös *synnyttää* jotakin maailmaa muuttavan toiminnan rinnalla kulkevaa. Heinämäen (2008, 83,

92) mukaan tämän ajatus näyttäytyy Bataillella ”ylijäämän lakina”, jonka mukaan ”[--] tuotetun energian määrä ylittää aina määrän, joka on tarvittu ja käytetty sen tuottamiseen. Inhimillisen elämän peruskysymys on, mihin tätä ylijäämää [kulloinkin] tulisi käyttää.” Juuri tämä negaation ylijäämä avaa uusia kanavia historian lopun jälkeiselle toiminnalle.

Bataille kutsuu historian lopun jälkeistä toimijaa *suvereeniksi*, henkilöksi joka ei alistu modernin hyödyn ja rationaliteetin hallitseman maailman orjaksi. Suvereenin hahmo edustaa Bataillen vastaiskua Kojèven työläisorjan hahmolle, joka historian lopussa taantui työteliästä toimijasta apaattiseksi ja tyytyväiseksi kansalaiseksi.

## 5.2 Suvereeni tuhlaus

Bataille kuvaa historia lopun valtiota ja ihmisyyttä ankaran isän ja nuoren pojan suhteella:

Pojalla ei kuitenkaan ole edes oikeutta puhua siitä, mikä häntä kiihdyttää: hänen on pakko teeskennellä, ettei hän edes harkitse mitään *kauheuksia*. Tästä näkökulmasta on surullista todeta, että *tietoinen ihmisyyys on jäänyt alaikäisen asemaan*: se suo itselleen oikeuden ottaa haltuun, säilyttää tai kuluttaa rationaalisesti, mutta sulkee periaatteessa ulos *tuottamattoman tuhlauksen*. (Bataille 1998c, 77-78.)

Bataille katsoi, että Kojèven ennustus historian lopusta oli lähellä. Hän näki kaikuja Kojèven kuvailemasta ”ikuisesta nykyhetkestä” aikansa kapitalistisessa yhteiskunnassa.<sup>11</sup> Bataillen mukaan moderni, kapitalistinen maailma oli vieraantunut asioista, jotka tuottavat syviä, primitiivisen huumaavia kokemuksia. Porvaristo, jota Bataille piti olemukseltaan ja käytännöiltään ominaisimpana ihmisryhmänä ajallensa, oli säästäväistä, siveellistä, työteliästä ja auktoriteettiuskoista. Varsinkin porvareiden kateellinen naapurin omaisuuden kyräily ja oman kulutuksensa kanssa pihistely inhotti Bataillea: ”Kaikki muinoin antelias, orgastinen ja

---

<sup>11</sup> Eric Hobsbawm kuvaile ajanjaksoa välillä 1945-1975 kapitalismin kulta-ajaksi. Esimerkiksi Ranskassa ajanjaksoa kuvailtiin termillä ”*les trente glorieuses*”, kolmekymmentä loistavaa vuotta. (Hobsbawm 1995, 257-258.)

ylenpalttinen on kadonnut. Yksilöiden toimintaa edelleen ohjaavat kilpailun teemat kehkeytyvät hämärässä kuin häveliäät röyhtäisyt” (Bataille 1998c, 87).

Modernia aikaa kuvasi rikkauksien kerääminen ja näillä oman valta-aseman pönkittäminen. Erona Bataillen haaveilemaan menneeseen - ylvääseen aristokraattisuuteen, heimofestivaaleihin, uhrimenoihin sekä etenkin Pohjois-Amerikan intiaanien harjoittaman *potlatchin*<sup>12</sup> kaltaisiin seremonioihin - oli anteliaisuuden puute. Omaa varallisuutta ei enää jaettu muille, vaan sitä tuhlahtiin vain itseään varten ”järkeviin” menoihin. (Bataille 1998c, 88.)

Bataille (1998a, 29) näkee anteliaisuuden ja tuhlaavaisuuden yhtenä perimmäisenä sosiaalisuuden ja yhteisöllisyyden lähtökohtana. Suvereeni toiminta on arvokasta itsessään, ikään kuin osoitus inhimillisestä arvokkuudesta (Cutrofello 2005, 143). Modernilla, kapitalistisella ajalla ihmiset ovat korvanneet tämän yhteisöllisyyden kilpailevalla individualismilla ja näennäisellä demokratialla. Bataillen toiveena ei niinkään ollut ylistää tuhlauksen muotoja joita on jo olemassa kapitalistisessa yhteiskunnassa, vaan herätellä tuotteliaisuutta ja välitöntä hyödyllisyyttä vastustavaa toimintaa. Esimerkkeinä Bataille mainitsee anteliaisuuden, naurun, kyynelien ja rakastelun kaltaiset ekstaattisen tuhlailevat hetket. (Heinämäki 2008, 160.)

Tuottamaton tuhlaus ja tuhlaukseen liittyvä suvereenin hahmo muodostuvat Bataillen kojèvelaisen historian lopun yhteiskuntaa vastaan hyökkäävän kritiikin kulmakiviksi. Tuhlaus toteutuu yhteiskunnan tuottamattomissa muodoissa: ”[--] luksus, kultit, ylelliset muistomerkit, pelit, leikit ja näytelmät, taiteet ja perverssi seksuaalisuus. Kaikissa näissä tapauksissa painotetaan menetystä, mitä isompaa sen parempi” (Bataille 1998c, 79).

---

<sup>12</sup> Rituaali, jossa johtajat luovuttavat suuria määriä omaisuuttaan pois heimojensa jäsenille vahvistaen näin ryhmän suhteita. Potlatchiin kuuluu myös omaisuuden tuhoaminen kunnian saavuttamiseksi.



Bataille ottaa kritiikkiinsä innoitusta menneistä kulttuureista ja sivilisaatioista, joissa luotiin mystiikkaa, ekstaasia ja viriiliyttä elämään upealla rakennustaiteella, massiivisilla juhlamenoilla sekä rituaaleilla. Tuhlaava suvereeni on jotakin, joka vastustaa ja kyseenalaistaa modernia säästeliäisyyden ja siveellisyyden vaatimusta. Suvereenin hahmo modernin ajan negeeraajana on kojèvelaisen työteliään orjan vastakohta:

Mikä erottaa suvereenin työläisestä tai palvelijasta, jotka tuottavat varakkuutta itse tätä kuitenkaan kuluttamasta, on tuhlaus. Suvereeni tuhlaa eikä kuitenkaan tee työtä. Suvereeni elää elämää utiliteetin yläpuolella. (Bataille 1991, 198.)

Kuten työ Kojèven orjalle on tuhlaus Bataillelle *vapauttavaa* toimintaa hyötyyn nojautuvassa maailmassa. Drury (1994, 113) huomauttaa että Bataillen kuvailemassa modernin kapitalistisessa yhteiskunnassa festivaalit, rituaalit ja mystisismi sekä näihin kuuluva liioitteleva tuhlaus on repressoitu edeltäneiden ideologioiden ja virtausten kuten kristinuskon, ansiosta. Bataillelle tärkeintä on ihmisen negatoiva toiminta osoituksena tämän viriiliydestä ja inhimillisyydestä. Juuri tätä mahdollisuutta negaatioon Bataille pyrkii vaalimaan Kojèven hahmotteleman historian lopun kontekstissa. Drury (1994, 111-112) huomauttaa, että Bataillella ihmisen tärkein konstituentti on hänen negaation aktinsa, joka kyseenalaistaa ja negatoi annettua, "*mitä se milloinkin on*".

Bataille ei suostu ajatukseen historian lopusta, jossa ihmiset olisi tuomittu toimettomiksi, vaan pyrkii esittämään tuhlaavan suvereeniuden uutena mahdollisuutena negeeraavaan toimintaan vastineeksi Kojèven kuvaamalle pysähtyneisyydelle ja tyydyttyneisyydelle.

Suvereenin hahmossa ilmentyy tuhlaaja *par excellence*, ikään kuin yhdistelmänä Kojèven kuvaamaa historiallista herraa ja historian jälkeisen amerikkalaisen elämäntyylin pinnallisiin peleihin ja leikkeihin uppoutuvaa eläinihmistä. Kojèven herra jää ulkopuolelle historiasta pysähtyessään nauttimaan herkuista, juhlista ja taiteesta. Pelit ja huvittelu yhdistyvät

Kojèven ajattelussa enemmän eläimellisyyteen kuin aitoon historialliseen ja inhimilliseen toimintaan.

Laajentamalla negeerauksen kentän kattamaan myös yhteiskunnan heterogeenisen osan Bataille esittää suvereenin hahmollaan nostalgisen toiveen menneisyyden sankarillisuudesta ja ylhäisestä anteliaisuudesta. Siinä missä työ oli Kojèven mukaan orjalle vapauttavaa toimintaa ja keskeinen maailmaa muuttava akti, on Bataillelle juuri tuhlaus hedonistista irrottautumista ja vapauden toteuttamista.

### **5.3 Negaatio ilman työtä ja tarpeeton negatiivisuus**

Bataillen negaatio ilman työtä mahdollistaa historian lopussa tapahtuvan toiminnan. Bataillen ajatus on, että koko Kojèven määrittelemän historiallisen ajan ja maailmaa muuttavan negeerauksen aikana kaikki negaatio ei olisi ilmennyt vain orjan työnä, joka pala palalta rakensi luontoa inhimilliseksi maailmaksi, vaan että tuloksien ohessa kulkee ylijäämä. Ylijäämä on niin tukahdutettuja tunteita orjamaaisesta alemmuudesta kuin hurmoksia kokemuksia mystisestä, pyhästä ja kuolemasta. Luvussa 3.1 käyn läpi Kojèven ajatuksia kuoleman ahdistuksesta orjaa muuntavana, siis negeeraavana elementtinä. Kojève mainitsee myös orjan itseymmärryksen kehittyvän tämän reflektoidessa suhdettaan vapaaseen ja statukseltaan ylempään herraan. Kojève siis mainitsee useitakin negeeraavia asioita, jotka eivät ole työtä, edellä mainittujen lisäksi myös sodan ja taistelun sekä taiteet ja tieteet.

Kojève selittää negaation päättyvän historian lopussa, koska kaikki, mitä sillä voidaan muuttaa, on muutettu. Ihmisen halu tunnustukseen on myös tyydytetty, joten ihmisen motivaatio toimia on sammunut.

Eräs mielenkiintoinen yksittäinen asia, josta Kojève vaikenee historian lopun kontekstissa, on juuri kuolema. Kojève liittää kuoleman ja aidon kuoleman mahdollisuuden useaan otteeseen historialliseen ihmisyyteen.

Eläin puolestaan ei voi kuolla. Historian lopun ihmiset eivät ole enää aidosti ihmisiä, vaan lopulta ainoastaan lajin *Homo sapiens* eläimiä, joiden snobius pelastaa heidät täydeltä eläimellisyydeltä.

Kuoleman kohtaamista tapahtuu myös historian lopussa, mutta ikään kuin ilman syytä. Historian lopun jälkeen kuolema ei enää ole verrattavissa esimerkiksi herran ja orjan taistelun kuoleman kohtaamiseen ja siitä syntyvään tapahtumien ketjuun. Japanilaisesta ihmisestä puhuessaan Kojève kuvasi seppuku- itsemurhakuolemaa tyhjäksi kaikesta historiallisesta merkityksestä, mutta myönsi kuitenkin itse aktin ja tradition sen taustalla olevan liian hienostuneita ollakseen eläimellisiä. Tämän takia teko edusti tarpeetonta negatiivisuutta (*la négativité gratuite*). Se ei voinut merkityksettömyydessään enää kanavoitua mihinkään aidosti maailmaa tai ihmistä muuntavaan kuten historiallinen negatio.

Bataillen työtön negatiivisuus (*négativité sans emploi*) puolestaan viittaa siihen, ettei kaikki negatiivisuus kulunut historian aikana orjan maailmaa muuttavaan työhön, vaan että negatiivisuutta sekä ilmeni että kohdistui myös muihin kuin tuottaviin osa-alueisiin yhteiskunnassa. Historian lopun valtiossa negatiivisuutta oli siis edelleen jäljellä. Koska myös Bataillelle ihmisen tärkeimpiä ominaisuuksia on tämä negeeraava toiminta, mahdollistaa ajatus työttömästä negatiivisuudesta ihmisyyden ja inhimillisen toiminnan myös kojèvelaisen historian lopun kontekstissa suvereenin tuhlaajan muodossa. Vaikka Bataillen työtön negatiivisuus ja Kojèven tarpeeton negatiivisuus eivät ole synonyymisiä, vaikuttaa kuitenkin mahdolliselta, että Kojève pyrki integroimaan Bataillen kritiikkiä juuri ihmisyyden – ainakin osittain – pelastavan negatiivisuuden osalta historian lopun kuvaukseensa japanilaisen tarpeettoman negatiivisuuden muodossa.

## 6. Halun ja ihmisyyden uudelleen arviointi: Fukuyaman kritiikki

Bataillen kritiikki kohdistui etenkin Kojèven käsitykseen negaatiosta ja sen mahdollisuudesta historian lopussa. Kirjeenvaihto Leo Straussin kanssa vuosina 1933-1939 johti toiseen keskeiseen kritiikkiin koskien Kojèven historian lopun ajatusta ja erityisesti sen ihmiskäsitystä. Kirjeenvaihdossaan Kojèven kanssa Leo Strauss kritisoi ajatusta universaalista ja homogeenisestä historian lopun valtiosta. Straussin kritiikki voidaan tiivistää kahteen seikkaan kohdistuvaksi: 1.) universaali ja homogeeninen valtio olisi välttämättä tyrannia, sillä tällainen valtio edellyttäisi maailmanlaajuisesti keskitettyä hallintoa, 2.) valtio ei tyydyttäisi perustavanlaatuisia inhimillistä halua, sillä Kojèven määrittelyssä historian loppu olisi täysin vapaa sodista tai hengen vaarantamisesta vain henkilökohtaisen kunnian vuoksi. (Frost – Howse 2000, 1; Roth 1983, 301.)

Straussin mukaan Kojèven määrittelemä valtio ei voi vastata ihmisen tarpeisiin ja näin ollen olla tyydyttävä, kuten Kojève väitti. Straussin seuraaja Francis Fukuyama muotoili mentorinsa kritiikkiä pidemmälle. Fukuyama samaistaa Kojèven historian lopun valtion Yhdysvaltojen liberaaliin demokratiaan. Kojèven historiankäsityksen pohjalta Fukuyama käsittelee länsimaista poliittista historiaa, yhteiskuntia ja poliittisia suuntauksia matkana kohti liberaalidemokraattista valtiota ja tämän lopullista voittoa yli muiden valtiomuotojen. Kuten Frost ja Howse (2000, 1) huomauttavat, päättyy Fukuyama vastaamaan ikään kuin Kojèven avulla Straussin kritiikin ensimmäiseen kohtaan, perustelemalla historian lopun valtion olevan tyrannian sijasta liberaali demokratia. Fukuyaman kritiikki lähtee liikkeelle Straussin esittämän kritiikin 2.) kohdasta, joka keskittyy ihmisen kohtaloon Kojèven historian lopussa. Fukuyaman mukaan Kojève määritteli tunnustuksen halun liian yksioikoisesti olettaessaan historian lopussa saavutetun tunnustuksen tasa-arvon tyydyttävän sen.

Fukuyaman mukaan kojèvelainen inhimillinen tunnustuksen halu (*Anerkennung*) voidaan määritelmällisesti nähdä osana historiallista jatkumoa:

Platon puhui *thymoksesta* tai ”elinvoimaisuudesta”, Machiavelli puolestaan ihmisen halusta kunniaan, Hobbes ylpeydestä, Rousseau *amour-propresta*, Alexandre Hamilton kunnian rakkaudesta ja James Madison kunnianhimosta, Hegel tunnustuksesta ja Nietzsche ”punaposkisesta eläimestä”. Kaikki nämä termit viittaavat siihen osaan ihmisestä, jolla on tarve antaa *arvoa* asioille – ensisijassa hänelle itselleen, mutta myös muille ihmisille, teoille, ja asioille hänen ympärillään. Se on se osa persoonallisuutta, joka on lähteenä ylpeyden, vihan ja häpeän tunteille. Sitä ei voi redusoida vain haluksi, muttei myöskään rationaaliseksi päättelyksi. Tunnustuksen halu on selkeimmin ihmisen persoonallisuuden poliittisin osa, koska se saa ihmiset haluamaan arvostusta korkeampana kuin muut [--]. (Fukuyama 1993, 162.)

Platonia seuraten Fukuyama uudelleennimeää Kojèven tunnustuksen halun thymokseksi. Termi juontuu alun perin Platonin *Valtio*-dialogista, jossa thymian selitetään olevan eräänlaista elinvoimaisuutta: sotilaallista rohkeutta riskeerata henkensä kunnian puolesta. Thymos on Platonin mukaan eräs kolmesta sielun osasta. Sielun osat jakaantuvat luonnollisiin haluihin, rationaaliseen päättelyyn ja thymokseen. Fukuyaman mukaan *Valtiossa* päädytään ajattelemaan thymosta samankaltaisena kuin nykyaikaista itsetunnon käsitettä, arvona joka annetaan itselleen ja johon vaikuttaa myös muiden antama arvostus. Kojèvea seuraten Fukuyama näkee tärkeänä, että halu kohdistuu toiseen, haluavaan henkilöön. Fukuyaman thymoksella ja Kojèven tunnustuksen halulla on siis jaettu sosiaalinen pohja.

Thymos määrittyy *halun haluksi*. Fukuyaman (1993, 164-165) mukaan juuri platonilainen käsitys thymoksesta edeltää kojèvelaista tunnustuksen halua. Kuten Kojèvella, myös Fukuyamalla thymos liittyy keskeisenä tekijänä ihmisyyteen ja vapauteen, mutta Fukuyama lisää mukaan moraalin ulottuvuuden, jota Kojèven inhimilliseen haluun ei liity:

[--] omanarvontunne tai itsetunto, jotka ovat thymoksen alkutekijöitä, liittyvät inhimilliseen tietoon siitä että olemme moraalisia toimijoita joilla on aito valinnanvapaus, ja että tämä tietoisuus itsestä on yhteinen ja ominainen kaikille ihmiselle olivatpa he urheita valloittajia tai vaatimattomia vihannesmyyjiä. (Fukuyama 1993, 168.)

Kojèven mukaan tunnustukseen halu toteutui täydellisesti vasta kun kaikki ihmiset tunnustettiin tasa-arvoisesti individuaaleiksi, sillä tunnustajan tulee olla toinen, tasa-arvoinen ja tunnustettu yksilö. Fukuyaman (1993, 172) mukaan thymoottinen halu tunnustukseen onkin yhtä aikaa sekä itsestä että epäitsestä, sillä tunnustusta halutaan juuri *minuudelle*, mutta samaan aikaan sekä jaetusti että tasa-arvoisesti.

Tämän kaksinaisuuden seurauksena ja Kojèvesta eroten, Fukuyama näkee tunnustuksen halun jakautuvan kahtia megalothymiaan ja isothymiaan. Megalothymia edustaa eräänlaista "herramoraalia", halua tulla tunnustetuksi parempana kuin muut. Se on ominaista sekä tyrannihallitsijalle että maailman parhaimmaksi havittelevalle konserttipianistille. Isothymia puolestaan tähtää Kojèven tunnustuksen halun tavoin tasa-arvoiseen tunnustukseen. Fukuyaman (1993, 182) mukaan megalothymia ja isothymia "muodostavat yhdessä ne tunnustuksen halun ilmentymät, joiden ympärillä historiallinen siirtymä moderniuteen voidaan ymmärtää".

Kojèven katsannossa historian todellinen sankari oli tasa-arvoisen tunnustuksen – fukuyamalaisen isothymian – ajama orja. Kojève päättyi ikään kuin laimentamaan herran ja orjan taistelun kunniakkaan kuolemankohtaamisen orjan työteliääksi taisteluksi kohti tasa-arvoa. Herra, joka alussa uhrasi itsensä, päättyi vain seuraamaan sivusta, kuinka kojèvelainen orja ottaa maailman haltuunsa. Fukuyaman mukaan vallan- ja suuruudenhalun aikaansaamat tapahtumat, valloitusretket, taiteen suurmestareiden mahtipontiset taideteokset ja tyrannit, ovat kuitenkin yhtä keskeisessä osassa historian kulkua kuin tasa-arvoisen tunnustuksen halun ajamien työläisten kamppailut. Drury (1994, 183) kuvaileekin Fukuyaman historian kuvausta megalothymian ja isothymian väliseksi konfliktiksi. Jos

megalothymia hallitsee poliittista tai yhteiskunnallista kenttää ja keskustelua, on aidosta tasa-arvosta turha haaveilla.

Kojèven kaavailema historian loppu on Fukuyamalle ensisijaisesti paradigma tarkastella moderneja, liberaalidemokraattisia yhteiskuntia. Samalla se toimii mahdollisuutena analysoida Kojèven väitettä tunnustuksen halun loppumisesta. Kojèvella halu tunnustukseen kulminoituu lopulta haluksi tulla tasa-arvoisesti tunnustetuksi. Fukuyaman (1993, 182-183, 207) mukaan ei kuitenkaan ole mitään syytä olettaa kaikkien tyytyvän vain tasa-arvoon, vaan pyrkivän ensisijaisesti tunnustukseen muita parempina. Fukuyama päätyy haastamaan Kojèven ajatuksen ihmisyyden lopusta tarkastelemalla thymoottisen halun molempia puolia historian lopun kontekstissa.

## **6.1 Liberaali demokratia**

Kojèven määrittelemän historian lopun tarjoama viitekehys toimi pohjana Fukuyaman tulkinnalle poliittisen historian vaiheista kohti modernia nykytilaa. Historian loppu kuvaa liberaalin demokratian voittokulkua suhteessa vaihtoehtoihin valtiomuotoihin. Fukuyaman (1993, 45) mukaan sekä fasismin että kommunismin kaatuminen ovat merkkeinä siitä, että olemme liikkumassa kohti yhtä ja jaettua liberaalin demokratian kieltä. Länsimaalaisen demokratian asukkaina "[--] meillä on vaikeuksia kuvitella maailmaa joka olisi radikaalisti parempi kuin omamme, tai tulevaisuutta joka ei olisi pohjimmiltaan demokraattinen ja kapitalistinen" (ibid,46). Liberaali demokraattinen valtio arvostaa kansalaisiaan näiden henkilökohtaisen omanarvontunteen ehdoilla tunnustaen kaikki tasa-arvoisiksi kansalaisikseen ja taaten näille yhtäläiset oikeudet. Fukuyaman mukaan Kojèven teesi "universaalista ja homogeenisestä" historian lopun valtiosta pitää paikkansa. Olemme ikään kuin matkalla kohti yhtenäistä, jaettua päämäärää:

Lähes kaikki maat, jotka ovat onnistuneet saavuttamaan korkean taloudellisen kehityksen tason, ovat alkaneet muistuttaa hämmentävän paljon toisiaan. Vaikka maille onkin olemassa useita teitä historian

loppuun, eivät monetkaan kapitalistisen liberaalin demokratian kilpailijat vaikuta todennäköisiltä. (Fukuyama 1993, 133.)

Liberaali demokraattinen valtio on *universaali*, sillä se takaa tunnustuksen kaikille kansalaisilleen itseisarvoisesti, esimerkiksi varmentamalla kaikille yhtäläisen äänestysoikeuden. Se on *homogeeninen* ollessaan yhteiskuntaluokaton ja kadottaen näin herran ja orjan välisen kaksinaisuuden. (Fukuyama 1993, 202.)

Historian lopun valtiolle ominaista on juuri suurten vastakkaisuuksien ja ristiriitaisuuksien puuttuminen. Ongelmia ja konflikteja esiintyy esimerkiksi eri viiteryhmien välillä, mutta ne ovat systeemin itsensä korjattavissa. Fukuyama päätyy kuitenkin pohtimaan, tyydyttääkö liberaali demokratia todella historiallisen halun tunnustukseen, thymoksen:

Liberaalidemokraattiset valtiot joutuvat epäilemättä kohtaamaan monenlaisia ongelmia kuten työttömyyttä, saasteita, huumeita ja rikollisuutta. Näitä keskeisemmäksi nousee kuitenkin kysymys siitä, onko liberaalis-demokraattisissa valtioissa joitakin syvempiä tyytymättömyyttä herättäviä puolia, eli onko elämä niissä todella *tyydyttävää*. Jos tällaisia ”vastakkaisuuksia” ei ole, joudumme myöntämään Hegelin ja Kojèven tavoin, että olemme saavuttaneet historian lopun. Mutta jos vastakkaisuutta ilmenee, voimme väittää historian, sanan voimakkaassa merkityksessä, jatkuvan. (Fukuyama 1993, 288.)

## 6.2 Halun uudelleen arviointi

Kojèvelle historian loppu ja sen valtio ovat määritelmällisesti inhimillisesti tyydyttäviä. Ihmisen halu tunnustukseen saa päätöksensä valtiossa, joka mahdollistaa tasa-arvoisen tunnustuksen jokaiselle kansalaiselle luokasta, sukupuolesta tai etnisyydestä riippumatta. Kojèven mukaan universaalin ja homogeenisen valtion asukas ei enää kuulu historiaan, sillä hän on jo täysin tyydyttynyt olemiseensa. Kansalainen ei enää ”[--] halua mitään, ei *tahdo* mitään, ei tahdo *muuttaa* mitään itsessään tai ulkopuolellaan. Tämän vuoksi hän ei *toimi*. Hän ainoastaan *on*, ja hän on *tyydyttynyt* tässä identiteetissä ja sen vuoksi.” (Kojève 1980, 77.)



Kojèvea mukaillen tuntuu Fukuyama ensin pitävän mahdollisena myös thymoottisen halun lakkaamista. Fukuyaman mukaan historian lopun liberaali demokraattisen valtion tyypillisin asukas on porvari: oman onnensa seppä, jonka ainoaksi kiinnostuksen kohteeksi jää oman hyvinvoinnin ja toimeentulon varmentaminen: ”Historiallinen prosessi joka alkaa herran verisestä taistelusta saa päätöksensä, ainakin jossain määrin, nykyisen liberaalin demokratian asukkaassa, *porvarissa*, joka havittelee materiaa ennemmin kuin kunniaa.” (Fukuyama 1993, 189.)

Porvari päätyy työskentelemään turvallisesti, vaarattomasti ja laskelmoidusti ”systeemin hyväksi”. Historian lopun ihminen turvaa mieluummin selustansa kuin tavoittelee kunniaa henkensä uhalla. Fukuyaman (1993, 183) mukaan ainoastaan thymoottisen tunnustuksen halun ajama ihminen voi sotia tai aloittaa vallankumouksia, koska on valmis uhraamaan henkensä prosessissa.

Nykyihmisen järkevän porvariuden vastakohtana Fukuyama näkee megalothymian ajaman ihmisen. Megalothymia vertautuu nietzscheläiseen vallanhaluun: sen ilmentymiä historiallisesti olivat niin tyrannit kuin machiavellilainen viekas ruhtinas, uskonnolliset johtohahmot, ideologiset fanaatikot kuin sotajohtajatkin. Megalothymia on sekoitus ylpeyttä ja kunnianhakuisuutta. (Fukuyama 1993, 184-185.)

Fukuyama myöntää, ettei nykymaailmasta tunnu löytyvän megalothymian ajamia suurmiehiä: vanhat aristokratiat murenevat ja entiset sotilasluokat, kuten Japanin samurait ovat kadonneet. Fukuyaman (1993, 189-190) mukaan tähän ovat syynä elämän rationalisoiminen yksilön oman tarpeentyydytyksen turvaamiseksi sekä kaikenkattava isothymia:

Historian jälkeisessä maailmassa halu itsensäilytykseen mukavissa oloissa on voittanut halun vaarantaa oma henkensä taistelussa pelkän arvostuksen saamiseksi ja yleinen ja rationaalinen tunnustuksen suominen kaikille on korvannut kamppailun ylivallasta. (Fukuyama 1992, 349.)

Stuart Sim (1999, 52) huomauttaa, että Fukuyamalla historia muodostuu sodista, verisistä vallankumouksista ja konflikteista. Kojèvelaisen orjan rauhanomainen työteliäisyys jää Fukuyaman ajattelussa sivuosaan. Historian lopun liberaali demokratia ja Neuvostoliiton romahdus enteivät kuitenkin yhä laajenevaa rauhaa ja tyytyväisyyttä. Historiallisen tunnustuksen halun loppuminen tarkoittaisi näin myös vallanhalun, megalothymian, sammumista.

Fukuyama (1992, 24) kuvailee historian lopun jälkeisiä ihmisiä tasa-arvon turruttamiksi: ”Eikö ihminen, joka on täysin tyytyväinen vain siihen, että hänelle kuuluu yleisesti tunnustettu ja tasa-arvoinen asema, ole ihmisenä vajaa, todellakin halveksimisen arvoinen ”viimeinen ihminen” vailla pyrkimyksiä ja kunnostautumisen halua?”

Vaarana on, että liberaali demokratia kaatuu omaan nerokkuuteensa. Rauha, hyvinvointi ja tasa-arvoinen tunnustus eivät Fukuyaman katsannossa tyydytä ihmisen tarvetta tuntea ylpeyttä omasta itseystään, vaan tunnustuksen laatu kärsii inflaatiosta. Tasa-arvoisen tunnustuksen yhteiskunnassa kieltäydytään pitämästä tiettyä elämäntapaa, saavutusta tai henkilöä toista parempana. (Fukuyama 1992, 369, 371.)

Fukuyaman (1995, 39) mukaan ainut tunnustuksen laatu, jota voidaan jakaa universaalisti, on tunnustaa toinen tasa-arvoisena ihmisenä, vapaana olentona, ja näin ollen moraaliseen harkintaan kykenevänä. Tällainen tunnustus jättää ulkopuolelleen tunnustuksen joka tulee esimerkiksi omistautuneena isänä tai loistavana fyysikkona toimimisesta. Yksilön ominaisuuksiin tai taitoihin kohdistuva tunnustus ei ole universalisoitavissa, sillä jos tunnustamme nämä ominaisuudet, päädymme epäämään tämän tunnustuksen niiltä, jotka eivät voisi toimia fyysikkoina tai tulla koskaan lapsen vanhemmiksi. Universaali tunnustus ei siis Fukuyaman mukaan voi olla ihmistä yksilönä tyydyttävää, kuten Kojève väittää.

Fukuyaman (1992, 182, 289) mukaan on ongelmallista ajatella, että kaikki tähtäisivät tai tyytyisivät vain tasa-arvoiseen tunnustukseen, kuten Kojève

ehdottaa. Hänen mukaansa merkit megalothymiasta ovat kaikkialla ympärillämme:

Elämme maailmassa joka on omistettu isothymialle, ja kuitenkin näemme megalothymian ilmauksia kaikkialla: vaikka osa meistä uskoo että olemme oikeutettuja tasa-arvoiseen kunnioitukseen, ei kukaan todella sydämensä pohjasta usko, että tasa-arvoinen tunnustus on kaikki mitä elämällä on annettavana, tai usko että elämä olisi elämisen arvoista jos siinä ei olisi tilaa epätasa-arvoiselle tunnustukselle, joka pohjautuisi jonkinasteiselle paremmuudelle tai saavutusten kunnioittamiselle. (Fukuyama 1995, 43.)

Fukuyama päätyy kritisoimaan Kojèven ajatusta pohjimmiltaan vain tasa-arvoisen tunnustuksen halun ajamista ihmisistä. Tulisi muistaa myös tunnustuksen halun kunnianhakuisempi puoli, joka ajoi myös kojèvelaisen herran tunnustuksen taisteluun henkensä uhraamisen uhalla. Tasa-arvoisen tunnustuksen laatu kärsii universaaliudesta. Mitä enemmän tähtäämme universaaliuteen ja homogeenisyyteen, sitä enemmän häivytämme eroja ja yksilöllisyyttä. Kuten McCarney (1993, 49) kirjoittaa, on Fukuyaman ansiokkain huomio juuri liberaalidemokraattisen ja kapitalistisen todellisuuden ristiriitaisuuden ymmärtämisessä: ”Juuri ne voimat jotka tekivät radikaalin individualismin yhteiskunnat mahdollisiksi, kuluttavat nyt niitä. Prosessi on vääjäämättä itsetuhoinen ja armoton.”

Kuten Omaheimo (2007, 13) huomauttaa, liittyy universaalin ja homogeenisen valtion ideaan esimerkiksi globalisaation, sosiaalisen tasa-arvon, kaikkien elämänalueiden taloudellistamisen ja politiikan byrokratisoinnin kaltaisia ilmiöitä. Jos oletamme, että historian lopun valtio on kojèvelaisittain universaali ja homogeeninen, Fukuyaman liberaali demokratia, on aiheellista kysyä, toteutuuko yksilöllisyyden tunnustus siinä aidosti? Onko valtiossa, jonka tavoite on tasa-arvoistaa, tasapäistää ja häivyttää partikulaarisuuksia, mahdollista olla yksilö, tai tulla tunnustetuksi yksilönä? Fukuyama (1992, 330) päätyy väittämään, etteivät ihmiset lopulta pysty tyytymään vain tasa-arvoiseen tunnustukseen. Minkään sosioekonomisen systeemin on lopulta mahdotonta tyydyttää kaikkien ihmisten halua tunnustukseen. Fukuyama ottaa esimerkikseen Ranskan 1968 opiskelijakapinan tapahtumat. Opiskelijat päätyivät kapinoimaan

Fukuyaman mukaan ilman välitöntä syytä tai selkeää visiota paremmasta yhteiskunnasta, vain megalothymoottisen taistelun halunsa tähden:

He [--] ryhtyvät taisteluun jonkinmoisen ikävystymisen ajamina: he eivät nimittäin pysty kuvittelemaan elämää ilman taistelua. Ja jos suurimmassa osassa heidän maailmaansa vallitsee rauhallinen ja vauras liberaalinen demokratia, he ryhtyvät taisteluun tuota rauhaa ja vaurautta, ja siis demokratiaa *vastaan*. (Fukuyama 1992, 402-403.)

Fukuyaman mukaan voidaan päätellä, ettei tunnustuksen halu ole lakannut, sillä tietyt ryhmät ihmisiä päätyvät välttämättä olemaan epätyytyväisiä vallitsevaan järjestelmään. Epätyytyväisyys puolestaan synnyttää halua muuttaa vallitsevaa asiantilaa. Tämä johtaa Fukuyaman loppupäätelmään, jonka mukaan kojèvelainen historian lopun valtio liberaalina demokratiana ei pysty tyydyttämään kaikkien kansalaistensa halua tunnustukseen. Megalothymia ja isothymia saattavat olla saman tunnustuksen halun kaksi puolta, mutta ne eivät voi elää tilassa, jossa molemmat ovat tyydyttyneitä. Minkäänlaisen sosioekonomisen systeemin on mahdotonta lopulta tyydyttää kaikkien halua.

Fukuyaman kritiikki tiivistyy pohdintaan siitä, onko Kojèven kuvailema historian lopussa tapahtuva inhimillinen tyytyväisyys mahdollista. Fukuyama (1993, 312) kysyy, onko mahdollista, että "[--] ihmisen tyytyväisyys, toisin kuin hänen onnellisuutensa, olisi peräisin historiallisesta työstä ja taistelusta, eikä näiden päämäärästä?" Fukuyama siis ehdottaa, ettei tyytyväisyyttä tuottaisikaan historian lopun tasa-arvoinen valtio, vaan sitä edeltävä työ ja taistelu. Ehdotuksellaan Fukuyama asettaa megalothymian halun ensisijaiseksi isothymiaan nähden ihmisen tyytyväisyyden mittarina. Fukuyama tuntuu lähes paheksuvan Kojèven tapaa nostaa tasa-arvoa hakeva työläisorja historiallisen tarinan sankariksi.

Taustalla Fukuyaman kritiikissä on Kojèvesta eroava käsitys halusta, joka inhimillistää ihmisen. Fukuyama kääntyy korostamaan taistelullista megalothymian halua keskeisenä. Kojèven ajattelussa maailmaa muuttava negeeraava toiminta on kuitenkin aina tasa-arvoisen tunnustuksen halusta lähtevää, jopa tunnustuksen taistelun kohdalla. Kojèvella ihmisyyden

tärkein yksittäinen tekijä on juuri tämä inhimillinen tunnustuksen halu ja siitä seuraava toiminta. Tämän vuoksi halun täyttyminen historian lopussa on myös täydellisen ihmisyyden hetki.

Frostin ja Howsin (2000, 14) mukaan Fukuyaman kritiikissä on kyse piilevästä väärinymmärryksestä, joka koskee Kojèven ihmiskäsitystä:

Vaikka Kojèven mukaan ihminen ensin inhimillistyy ja etsii tunnustusta taistelun kautta, ei pysyvä ja vakiintuva inhimillinen halu kuitenkaan ole taistelun halu, vaan halu *tunnustukseen*. Tämä on eräs tärkeimmistä, mutta vähinten ymmärretyistä olettamuksista Kojèven argumentissa universaalista ja homogeenisesta valtiosta. Tämä näkemys on vääristynyt kommentaattorien, kuten Fukuyaman [--] toimesta, jotka näyttävät samastavan kojèvelaisen ihmisyyden taisteluun.

Kojèven ja Fukuyaman keskeisimmäksi eroksi muodostuu käsitys siitä, onko oman individuaalisuuden tunnustus mahdollista, jos kaikki ovat tasa-arvoisia. Kojèvelle tasa-arvoisesti tunnustettu ja tunnustava yhteisö oli välttämätön yksilölliselle tunnustukselle. Fukuyaman mukaan yksilöllisen tunnustuksen megalothyminen puoli jää tyydyttämättä tasa-arvoisessa tunnustuksessa. Valinnallaan Fukuyama kuitenkin vääristää Kojèven näkemyksen sekä halusta, tunnustuksesta että ihmisestä alun perin tasa-arvoista tunnustusta hakevana olentona. Kojèven ajattelussa inhimillinen tunnustuksen halu ei jakaannu vallanhalun kaltaiseen megalothymiaan ja tasa-arvoa hakevaan isothymiaan.

Fukuyama näkee Kojèven tunnustuksen halun kapea-alaisena tasapäistämisenä, jonka seurauksena joukosta erottuva huippuyksilö ei saa arvoistaan tunnustusta. Kojève ei kuitenkaan koskaan kiellä mahdollisuutta myös muunlaiseen kuin tasa-arvoiseen ja jaettuun tunnustukseen. Herra esimerkiksi saa tunnustusta orjalta ja muilta herroilta, ja orja puolestaan saa työnsä tuloksista tunnustusta herroilta. Tällainen tunnustus kuitenkaan onnistu olemaan inhimillisesti tyydyttävää. Kojève näkee, että saadakseen yksilöydelleen aitoa tunnustusta tulee ihmisten olla ensin tasa-arvoisesti toisensa tunnustaneita ja tunnustettuja. Historian aikana tunnustus on epätasa-arvoista ja ”suodattunutta” esimerkiksi sosiaalisen statuksen, sukupuolen tai kansalaisuuden kautta. Se ei voi olla koskaan aitoa

tunnustusta ihmisen yksilöyttä kohtaan. Vasta historian lopussa tunnustus kohdistuu ihmiseen itseensä. Jokainen ihminen tunnustetaan tasa-arvoiseksi mutta myös yksilöksi. Väittäisin juuri tämän mahdollistavan aidon arvostuksen esimerkiksi yksilön taitoja kohtaan, eli tyydyttävän Fukuyaman määrittelemää megalothymian halua. Jotta yksilöyteen kohdistuva tunnustus olisi aidosti yksilöllistä eikä esimerkiksi korkean sosiaalisen statuksen kautta välittyntä, tulee sen pohjautua tasa-arvoiseen tunnustukseen. Kojèven tunnustuksen halussa ei ole kysymys tasa-arvosta laimeana abstraktiona vaan mahdollisuudesta saada tunnustusta ihmisenä. Toisen henkilön ihmisyyys itsessään on tunnustuksen arvoinen.

## 7. Halun, toiminnan ja tunnustuksen ihminen

Edeltäneen tarkastelun kautta pyrin löytämään täsmennystä kysymykselle Kojèven määrittelemästä historiallisesta ihmisyydestä ja siitä, mitä tälle ihmisyydelle tapahtuu historian lopussa, kun kaikki historiallisen ihmisyyden ominaisuudet ja keskeinen toiminnan motivaatio tulevat päätökseensä.

Historian loppu mahdollistaa hegeliläisen dialektiikan mukaan edeltävien asioiden tarkastelun. Se, että Kojèven historiallinen ihminen kuolee historian lopussa sekä mahdollistaa että pakottaa tarkastelemaan ihmisyyden käsitettä taakse päin, aina ihmisyyden ja inhimillisyyden alusta lähtien. Kuten Derrida (1994,93) kirjoittaa:

”[--] samassa paikassa, samalla ääriiviivalla jossa historia on loppunut, missä tietty konsepti historiasta on tullut päätökseensä, täsmälleen siellä historian historiallisuus alkaa [--] Siellä missä ihminen, tietty määritelty konsepti ihmisestä, on päättynyt, siellä ihmisen puhdas ihmisyyys, *toisen* ihmisyyys ja ihmisen *toiseus* alkaa [--] ilmeisen epäinhimillisenä.”

Historian ja ihmisyyden lopun julistaminen on pakottava avaus tutkia näitä molempia perinpohjaisesti, mutta myös mahdollisuus astua käsittelemään

toisenlaista, ei-lukittuun, määrittyneeseen ja jo tapahtuneeseen perustuvaa käsitystä ihmisestä.

Kojèven historiallisen ihmisen alku on luonnon muuttumattomassa eläimellisyydessä. Luonnossa ilmenevä halu, *Begierde*, on eläimellistä tarpeiden tyydytykseen pyrkivää halua. Kuitenkin tämä halu ja eläimellinen oleminen ovat välttämättömiä ehtoja ihmisyyden ja inhimillisen halun (*Anerkennung*) ilmenemiselle. Inhimillinen halu on tunnustuksen halua. Se on perimmiltään halua jaettuun tasa-arvoiseen tunnustukseen. Halu on halun halua, toivetta siitä, että toinen haluava yksilö tunnustaisi minut partikulaarina.

Halusta syntyy luontoa negeeraava toimintaa, joka ilmenee inhimillisenä historiana. Historiallisen toiminnan myötä sekä luonto että ihminen muuttuvat. Toimiessaan historiallisesti maailmassa ihminen pyrkii täyttämään tunnustuksen halun luomaa tyhjiötä. Siksi kaikki historiallisesti merkittävä toiminta tähtää tunnustuksen halun täyttymiseen.

Tasa-arvoinen tunnustus on mahdollista vasta kaikkien erojen ja hierarkioiden hävitessä, tilanteessa jossa henkilön saamaa tunnustusta eivät estä tai mahdollista esimerkiksi hänen sosiaalinen asemansa, sukupuolensa tai etnisyytensä. Historian lopun valtiossa, jonka myötä koko luonto on muutettu täysin inhimilliseksi, on myös ihminen täysin inhimillinen, siis yksilönä tunnustettu. Tyytyväisyyden saavuttanut ihminen ei kuitenkaan enää toimi historiallisesti, vaan on tyydyttynyt saamastaan tunnustuksesta ilman tarvetta muuntaa mitään ympärillään. Ihmisen oma muutos loppuu myös historiallisuuden myötä.

Vaikka Kojève ensin tapailikin mahdollisuutta ihmisen palaamisesta eläimellisyyteen, on alun luontoon palaaminen historian lopussa hänen oman järjestelmänsä sisällä kuitenkin mahdotonta. Kojèven historian dialektiikka ei liiku taakse päin: synteesisistä – historian lopun valtiosta – ei voida palata takaisin alkupisteeseen, koska säilyttäen kumoava prosessi on lopullisesti muuntanut sen joksikin toiseksi. Kojève kuitenkin jättää

avonaiseksi mahdollisuuden, että historia kerran loputtuaan alkaisi uudelleen. Kojève ei koskaan väitä historian tai historiallisen ihmisyyden olevan ainutkertaista. Jos historia kuitenkin käynnistyisi uudelleen, olisi historian alkupiste kuitenkin välttämättä jotain muuta kuin alun luonto eläimiseen. Historia tai Kojèven historiallisesti määrittämä ihmisyyys eivät siis voi toistua tismalleen samanlaisina.

Kojèven historian lopun ihmiseltä poistetaan historiallinen halu ja maailmaa muuntava ja historiaa luova negaatio. Jäljelle jäävät koettu ja ymmärretty tieto historiasta ja historiallisesta ihmisyydestä sekä historian lopussa saatu tunnustus historian lopun valtion kansalaisena.

Bataillen kritiikki kohdistui Kojèven näkemykseen negatiivisen toiminnan päättymisestä historian lopussa. Bataillen mukaan toiminta ei ole loppunut, koska kaikkea negatiota ei käytetty alun perinkään vain työteliääseen luonnon muokkaamiseen. Kojève adoptoi Bataillen kritiikin ”työttömästä negatiivisuudesta” (*négativité sans emploi*) historian lopun visioonsa. Kojèvellä jo koettu historia ja tieto sen vaiheista esiintyy historian lopussa *négativité gratuite*’na, historiallisesta kokemuksesta ja negeeraavasta voimasta tyhjänä tradition ja formaaliuden toisintona. Tämän ylimääräisen negatiivisuuden myötä ihminen päätyy ikään kuin näyttelemään historiallisuutta voimatta kuitenkaan kokea sen aitoa voimaa tai vaikuttaa sillä mihinkään.

Kojèven visio ihmisestä historian lopussa on pessimistinen ja siinä on myös traagisia elementtejä: historiallinen halu, toiminta ja työ näyttäytyvät ihmisyyden uljaana kultakautena. Kaikkea toimintaa ajavan tunnustuksen halun täytyttyä ja ihmisen täydellistyttyä kaikki sitä edeltävä, inhimillistävä, lakkaa.

Fukuyama tarttui kritiikissään Kojèven esittämään tunnustuksen haluun sekä historian lopussa saatuun tunnustuksen laatuun. Tasa-arvoisen tunnustuksen halu on kuitenkin jotain, jonka pohjalta kojèvelainen ihmisyyys rakentuu. Kyseenalaistamalla tunnustuksen halulla tavoitellun päämäärän



kyseenalaistaa välttämättä myös Kojèven historiallisen ihmisyyden. Fukuyaman kritiikki kaatuukin juuri väärinluentaan kojèvelaisen ihmisyyden perustavasta olemuksesta tasa-arvoisen tunnustuksen, ei kunniakkaan taistelun, haluna.

Kojèven ihmisyyys rakentuu pala palalta inhimillisen tunnustuksen halun päälle. Ihminen on historiallisena määrittelemätön, avoin ja keskeneräinen, mutta ei koskaan tasa-arvoinen tai yksilönä tunnustettu. Historian lopussa ihminen on kuitenkin vihdoinkin yksilö. Hän ei ole enää historiallinen, mutta hänen arvonsa on tunnustettu muiden tasa-arvoisesti tunnustettujen yksilöiden toimesta. Historian lopussa tunnustus on universaalia: se kohdistuu kaikkiin ihmisyksilöihin tasa-arvoisesti tunnustaen heidän arvonsa ihmisinä. Kojèven katsannossa ihmisen yksilöllisyys on siis mahdollista vasta, kun ihmisen inhimillisyys on tunnustettu universaalisti ja tasa-arvoisesti ja kun ihmisen yksilöyden tunnustus ei johdu esimerkiksi hänen sosiaalisesta asemastaan. Mitä historian lopun yksilöllisyys tarkoittaa kojèvelaiselle ihmiselle?

Palataan takaisin luvun alussa esitettyyn Derridan lainaukseen historian ja ihmisen lopusta. Derrida puhuu sekä historian että ihmisen kohdalla tietyn, rajatun konseptin lopusta. Historiallisen ihmisyyden täytyy tulla päätökseensä, jotta voimme sekä kääntyä tarkastelemaan sitä että pohtimaan sen jatkoa. On mahdollista, että Kojève jätti ihmisen määrittelyn historian lopun kontekstissa tarkoituksella vajaaksi, avoimeksi. Lähtökohdaksi hän asettaa luonnon eläimen sijaan tunnustetun yksilön, kansalaisen. Tämän määrittelemättömyyden kautta Kojève mahdollistaa ihmisen näkemisen jälleen kerran jonakin joka ei vielä ole, avoimena projektina.

## Lähteet

Aingeru, Aroz Rafaeli (2009): "The Japanese End: Japan in Alexandre Kojève's End of History". *Regional Studies* 3/2009.

Bataille, Georges (1998a): *Essential Writings*. Kääntänyt Michael Richardson. SAGE Publications, London.

Bataille, Georges (1998b): "Noidan oppipoika. Teoksessa Bataille, Georges: *Noidan oppipoika –kirjoituksia 1920-luvulta 1950-luvulle*. Gaudeamus, Tampere. Kääntänyt Tiina Arppe.

Bataille, Georges (1998c): "Tuhlauksen käsite". Teoksessa Bataille, Georges: *Noidan oppipoika –kirjoituksia 1920-luvulta 1950-luvulle*. Gaudeamus, Tampere. Kääntänyt Tiina Arppe.

Bataille, Georges (1991): *The Accursed Share, Volume II and III*. Kääntänyt Robert Hurley. Zone Books New York (Alkuteos *Ouvres Complètes* (vol. 8): *L'Histoire de l'érotisme* ja *La Souveraineté* julkaistu 1976).

Bataille, Georges (1989): "Letter à X., chargé d'un cours sur Hegel... Paris, 6 Décembre 1937". Teoksessa *Common Sense* Issue No. 8, September 1989. Kääntänyt Nicola Fisher. (Alkuperäinen teoksessa Bataille, Georges: *Œuvres complètes* julkaistu 1988).

Bloom, Allan (1980): "Editor's Introduction". Teoksessa Kojève, Alexandre (1980): *Introduction to the Reading of Hegel*. Kääntänyt James H. Nichols Jr. Cornell University Press, Ithaca, London (Alkuteos *Introduction à la Lecture de Hegel* julkaistu 1947).

Burns, Timothy (1994): *After History? Francis Fukuyama and his critics*. Rowman & Littlefield Publisher, Maryland.

Butler, Judith (1999): *Subjects of Desire - Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press, New York.

Cooper, Barry (1984): *The End of History: an Essay on Modern Hegelianism*. University of Toronto Press, Toronto Buffalo London.

Cutrofello, Andrew (2005): *Continental Philosophy: a contemporary introduction*. Routledge, Oxon.

Derrida, Jacques (1994): *Specters of Marx*. Kääntänyt Peggy Kamuf. Routledge, Oxon. (Alkuteos *Spectres de Marx* julkaistu 1993).

DesCombes, Vincent (1989): *Modern French Philosophy*. Kääntänyt L. Scott-Fox, J. M. Harding. Cambridge University Press, Cambridge (Alkuteos *Le Même et L'autre* julkaistu 1979).

Devlin, F. Roger (2004): *Alexandre Kojève and the Outcome of Modern Thought*. University Press of America, Maryland.

Drury, Shadia B. (1994): *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*. St. Martin's Press, New York.

Frost, Bryan-Paul – Howse, Robert (2000): "Introductory Essay: The Plausibility of the Universal and Homogenous State". Teoksessa Kojève, Alexandre (2000): *Outline of a Phenomenology of Right*. Kääntänyt Bryan-Paul Frost, Robert Howse. Rowman & Littlefield, Maryland. (Alkuteos *Esquisse d'une phénoménologie du Droit* julkaistu 1982).

Fukuyama, Francis (1995): "Reflections on the End of History, Five Years Later." History and Theory, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34.

Fukuyama, Francis (1993): *The End of History and the Last Man*. AVON BOOKS, New York.

Fukuyama, Francis (1992): *Historian loppu ja viimeinen ihminen*. Suomentaja Heikki Eskelinen. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo – Helsinki – Juva. (Alkuteos *The end of History and the Last Man* julkaistu 1992).

Heinämäki, Elisa (2012): "Ranskalaisia Hegel-muunnelmia". Teoksessa Lindberg, Susanna (2012): *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Gaudeamus, Helsinki.

Heinämäki, Elisa (2008): *Tyhjä taivas*. Juvenes Print, Tampere, Tutkijaliitto, Helsinki.

Hobsbawm, Eric (1995): *Age of Extremes: the short twentieth century 1914-1991*. Abacus, London.

Kojève, Alexandre (2012): *Johdatus Hegelin lukemiseen*. Suomentaja Tapani Kilpeläinen, Tutkijaliitto, Helsinki. (Alkuteos *Introduction á la Lecture de Hegel* julkaistu 1947).

Kojève, Alexandre (2008): "Kirje Tran Duc Thaolle". Suomentaja Tapani Kilpeläinen. Niin & Näin nro 53 syksy 3/2008.

Kojève, Alexandre (2007): *Historian loppu*. Suomentaja Hacklin, Saara et al. Tutkijaliitto, Helsinki.

Kojève, Alexandre (2000): *Outline of a Phenomenology of Right*. Kääntänyt Bryan-Paul Frost, Robert Howse. Rowman & Littlefield, Maryland. (Alkuteos *Esquisse d'une phénoménologie du Droit* julkaistu 1982).

Lawler, Peter Augustine (1994): "Fukuyama versus the End of History". Teoksessa Burns, Timothy (1994): *After History? Francis Fukuyama and his critics*. Rowman & Littlefield Publisher, Maryland.

Marx, Karl (1971): *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Lawrence & Wishart, London. (Alkuteos *Kritik der Politischen Ökonomie* 1859).

McGarney, Joseph (1993): "Shaping Ends: Reflections on Fukuyama". *New Left Review* 1/202,1993.

Nichols, James H. (2007): *Alexandre Kojève Wisdom at the End of History*. Rowman & Littlefield, Maryland.

Niethammer, Lutz (1994): *Posthistoire: Has History Come to an End?*. Kääntänyt Patrick Camiller. Verso, London, New York (Alkuteos *Posthistoire: Ist die Geschichte zu Ende?* julkaistu 1992).

Nietzsche, Friedrich (2001): *Näin puhui Zarathustra*. Suomentaja J. A. Hollo. Otavan Kirjapaino Oy, Keuruu. (Alkuteos *Also sprach Zarathustra* julkaistu 1883–1891).

Omaheimo, Jussi (2007): "Esipuhe". Teoksessa Kojève, Alexandre: *Historian Loppu*. Suomentaneet Saara Hackling et al. Tukijaliitto, Helsinki.

Riley, Patrick (1981): "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève". *Political Theory* 1, vol. 9.

Roth, Michael S. (1983): "A Note on Kojève's Phenomenology of Right". *Political Theory* vol. 11 No. 3.

Sim, Stuart (1999): *Derrida and the End of History*. Totem Books, New York.

Sinnerbrink, Robert (2007): *Understanding Hegelianism*. Cromwell Press, Trowbridge.

Stoekl, Allan (1994): "Round Dusk: Kojève at "The End" ". *Postmodern Culture* 1, vol. 5.